REALISMO CAPITALISTA

MARK FISHER

NERO
9 788880 560050

È davvero più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo? E perché ci siamo ormai assuefatti all'idea che, per dirla con Margaret Thatcher, «non c'è alternativa» al sistema in cui viviamo? Da queste domande, prende spunto uno dei più incisivi e influenti saggi critici degli ultimi quindici anni: il manifesto politico ed estetico del filosofo inglese Mark Fisher, per la prima volta tradotto in italiano.

In copertina:
Jon Rafman
YASIAOF (Woodsman), 2015
Courtesy Jon Rafman

Not

01

INDICE

Prefazione

LA FUNZIONE FISHER

di Valerio Mattioli

È difficile rendere il senso di smarrimento che la mattina del 14 gennaio 2017 seguì alla notizia del suicidio di Mark Fisher, avvenuto il giorno prima all'età di quarantotto anni. Non si trattava soltanto del sincero ma un po' rituale cordoglio per la perdita di un intellettuale prematuramente scomparso, né dello sgomento nei confronti di un gesto troppo grande e troppo definitivo per poter essere elaborato persino da chi Fisher lo conosceva bene; piuttosto la sensazione fu quella di un improvviso vuoto assieme politico, culturale e soprattutto esistenziale, che di colpo parve accomunare tanti di coloro che si erano imbattuti nei suoi scritti, nelle sue analisi, finanche nelle sue provocazioni. Fuor di retorica, Mark Fisher è stato davvero una presenza importante per (credo di poter dire) chiunque ne abbia incrociato il percorso, anche solo in via periferica e occasionale: negli ultimi anni era diventato qualcosa di simile a una specie di guida morale, o se non altro di riferimento fraterno a cui guardare con un misto di affetto, complicità e implicito timore reverenziale. Anche perché, nonostante fosse un intellettuale indipendente perennemente ai margini della cultura ufficiale,

Fisher aveva parlato a tanti: lo smarrimento non si abbatté soltanto sui circuiti della filosofia politica e di quel pianeta ambiguo che nel mondo anglofono va sotto il nome di *cultural theory*, ma investì anche una quantità attonita di musicisti, di artisti, di scrittori, di lettori di cose di cinema e di appassionati di quell'altra faccenda enigmatica che siamo soliti chiamare «cultura pop».

Mark Fisher era nato nel 1968 ed era dapprima emerso come giovane protagonista di una stagione al tempo stesso mitologica e reietta, che nell'Inghilterra della seconda metà degli anni Novanta provò a far slittare il tecno-utopismo della nascente cultura cyber in territori più problematici quando non direttamente ignoti. Tutto nacque all'università di Warwick, dove nel 1995 la filosofa cyberfemminista Sadie Plant aveva fondato una sorta di gruppo di ricerca non ufficiale chiamato Cybernetic Culture Research Unit, o per farla breve CCRU. Di lì a poco, a subentrare alla Plant alla guida della CCRU sarebbe stato Nick Land, personalità visionaria e controversa il cui pensiero ebbe un effetto profondissimo sugli affiliati a quella che, più passava il tempo, più sembrava prendere le forme di una cospirazione tanto indigesta ai piani alti dell'accademia quanto influente sui futuri sviluppi del cosiddetto «dibattito filosofico-speculativo».

In effetti, da semplice gruppo di ricerca interessato alle implicazioni filosofiche e politiche della

Rete, la CCRU si trasformò con Land in un inclassificabile esperimento in cui far convivere Gilles Deleuze e musica techno, Lovecraft e teorie del caos, William Gibson e biologia molecolare, esoterismo «nero» e numerologia sotto MDMA, scrittura automatica e performance art inacidita. In Italia, la cosa più simile all'immaginario platealmente tossico-apocalittico del giro di Warwick fu con tutta probabilità *Torazine*, la rivista romana che negli stessi anni azzardò un tortuoso connubio tra cultura rave, pensiero radicale e allucinazioni postumane; ma se *Torazine* restò sempre orgogliosamente al di fuori del dibattito accademico vero e proprio (nonostante i ripetuti e non sempre riusciti tentativi di assorbimento «dall'alto»), in seno alla CCRU prese forma una generazione di pensatori e attivisti culturali la cui influenza si è fatta negli anni incredibilmente pervasiva.

Oltre a Mark Fisher, la CCRU contava tra i suoi affiliato o semplici fiancheggiatori figure come: il filosofo Ray Brassier, a torto o a ragione considerato uno dei quattro «fondatori» del realismo speculativo assieme ai colleghi Graham Harman, Quentin Meillassoux e Iain Hamilton Grant (quest'ultimo proveniente anche lui da Warwick); l'artista e teorico Kodwo Eshun, a cui si deve un classico della critica afrofuturista come *More Brilliant than the Sun*, uscito originariamente nel 1998; il romanziere Hari Kunzru, pubblicato in Italia da Einaudi; la teorica

dei media Luciana Parisi; il musicista, dj e produttore Steve Goodman, meglio noto come Kode9 e fondatore dell'etichetta discografica Hyperdub; e il filosofo e editore Robin Mackay, che attraverso il marchio Urbanomic ha contribuito in maniera fondamentale a preservare e diffondere le originarie intuizioni del giro Warwick. Alla CCRU faranno a vario titolo riferimento anche personaggi come Reza Negarestani, Matthew Fuller, Anna Greenspan, il collettivo 0rphan Drift. Quando nel 2003 la CCRU cessa ufficialmente le attività, per l'accademia si è trattato di null'altro che un fastidioso scherzo durato troppo a lungo, ma intanto erano stati piantati i semi di un discorso che si svilupperà compiutamente soltanto un decennio dopo.

Per tutto il corso della sua esistenza, la CCRU adottò un atteggiamento apertamente provocatorio nei confronti della «vecchia» sinistra marxista, a cui veniva rimproverato l'attaccamento nostalgico ai feticci di un passato impetuosamente spazzato via dalla rivoluzione digitale. Di questa polemica Fisher fu una delle voci inizialmente più iconoclaste, anche se col tempo i suoi toni tenderanno ad ammorbidirsi; ma dall'esperienza per molti versi totalizzante della CCRU, Fisher ricavò innanzitutto quel senso di eccitamento per il futuro, per l'inaspettato, per il potenziale dirompente di quanto ancora *non è*, che fu in effetti una delle qualità di tutta la cultura cyber anni Novanta, persino

quella apparentemente più distopica e nichilista (due aggettivi che alla CCRU venivano rivolti con una certa frequenza).

Epitome massima di questo inappellabile e a suo modo tirannico *future shock* era per Fisher la musica che negli anni Novanta trasformò l'underground dance inglese in un concentrato senza precedenti di desiderio macchinico/postumano; in particolare nel suono jungle e drum & bass – coi suoi ritmi spezzati, i suoi BPM tachicardici e i suoi campioni presi da film di fantascienza come *Predator* – Fisher individuava le tracce di un futuro capace di operare già nel presente fino al punto di modificarlo: per usare il vocabolario della CCRU, era la più classica delle *iperstizioni*, un concetto che Fisher non abbandonerà mai anche e soprattutto quando di questo futuro verranno meno le tracce.

L'interesse per la nuova musica elettronica e dance, specie nelle sue varianti più *hardcore*, era comune a tutto il giro di Warwick, e in effetti è difficile immaginare la CCRU senza ricorrere al tipico immaginario post-cyberpunk che per tutti i Novanta si sviluppò negli ambienti della cultura rave e dell'underground techno. Ma per Fisher l'attenzione serrata nei confronti della cultura pop si condiva anche di un ulteriore, duplice significato: da una parte, sapeva bene che linguaggi come la musica e il cinema «di consumo» sono spie di un più generico clima cultural-valoriale, e che in

particolare la musica funzionava (per dirla con Jacques Attali) come agente predittivo di cambiamenti più ampi; dall'altra, per Fisher la cultura pop assumeva anche un'importantissima funzione formativa: di origini modeste, amava spesso ricordare che da adolescente si era formato leggendo più il *New Musical Express* che i saggi di filosofia, e tanti dei suoi interventi proseguiranno su quella strada – inaugurata nel Regno Unito da figure come Paul Morley, Ian Penman e Jon Savage – capace di mescolare analisi della cultura di consumo e riflessione teorico-politica, conoscenza dei linguaggi dell'underground e critica che in altri tempi avremmo chiamato «militante».

Nel 2003, parallelamente alla fine dell'esperienza CCRU, Fisher inaugura un blog chiamato K-Punk, che diventerà in fretta nodo centrale per un intero network di critici e teorici, molti dei quali orbitanti proprio attorno all'ambiente musicale: tra questi, vale la pena citare quantomeno Matthew Ingram/Woebot (che poi di Fisher diventerà uno stretto collaboratore), il già affermato Simon Reynolds (che dalle teorizzazioni di Fisher prenderà ampiamente spunto per i suoi lavori degli anni Duemila) e, in ambito extramusicale, il giovane Owen Hatherley, poi diventato noto principalmente per i suoi scritti di urbanistica e architettura. È su K-Punk che Fisher comincia ad avvertire, man mano che i Duemila si dipanano tra

guerra al terrore e New Labour imperante, i sintomi di una lenta e inesorabile *scomparsa del futuro*, parallela al ritorno «fantasmatico» di un passato che proprio nel futuro aveva sperato e investito.

La cosa diventa particolarmente avvertibile in quello che per Fisher rimane il campo d'indagine privilegiato, ovvero la solita e sempre bistrattata cultura pop. Piuttosto prevedibilmente, è in due musicisti di area elettronica che Fisher individua la manifestazione poeticamente più compiuta di questo slittamento di prospettiva: il progetto The Caretaker, firmato dall'ex prankster parasituazionista Leyland Kirby; e soprattutto Burial, il misterioso produttore dubstep lanciato nel 2006 proprio da un altro ex affiliato della CCRU come Steve Goodman/Kode9 (che evidentemente non per caso, nello stesso anno pubblicava un album in collaborazione col sodale Spaceape intitolato *Memories of the Future*).

La musica di Burial, o più che altro quello che questa musica evoca, avrà su Fisher un impatto altrettanto profondo che i vecchi classici jungle negli anni della CCRU. Anche perché del primigenio suono jungle Burial è un erede diretto; il dubstep di Burial arriva in effetti come ultimo atto di quello che Simon Reynolds ha chiamato *hardcore continuum*: una specie di lento percorso evolutivo che caratterizza i sotterranei techno e dance inglesi (o più segnatamente londinesi) dall'inizio degli anni

Novanta in poi, e che per quasi un quindicennio aveva incessantemente spostato in avanti il confine del possibile, riterritorializzando senza sosta continenti altri. In Burial questo continuum si tinge di sfumature crepuscolari, evanescenti; in breve, pare interrompersi per ritornare sui suoi passi sotto forma di rievocazione onirica/inconscia. Per Fisher, che nei Novanta era rimasto abbagliato dalla prometeica tensione al futuro della cultura rave, jungle e drum & bass, la progressiva ritirata di questi suoni verso lande solcate dalla malinconica nostalgia verso un «futuro che non c'è più» è molto più che il segno di quella *Retromania* che Reynolds attribuirà perlopiù a internet e alla perenne inclinazione del pop per il revival. È semmai il sintomo di una impasse che ancora Fisher riassume prendendo a prestito da Derrida un termine come *hauntology*, a sua volta indicante (nell'interpretazione di Fisher) quella «nostalgia per un futuro perduto» che caratterizza i Duemila anche ben al di fuori del ristretto recinto pop. Detta altrimenti: per Fisher l'immaginario anni Duemila è letteralmente abitato da fantasmi, sia di stili passati (la Retromania), sia di ipotesi politiche e ideologiche relegate al dominio del non-più-possibile (le alternative al capitalismo messe a tacere dalla retorica neoliberale del *There Is No Alternative*), ed è semmai dalle seconde che discendono i primi. Da qui prendono forma le riflessioni che lo porteranno al suo primo e

più importante libro: *Realismo capitalista*.

Più che un manifesto teorico, *Realismo capitalista* è un pamphlet (indirizzato a quella stessa sinistra che ai tempi della CCRU era stata bersaglio di non pochi strali), un ripensamento (su quali forme un'ipotetica nuova sinistra possa assumere se davvero vuole tornare a «inventare il futuro», per dirla coi suoi allievi Nick Srnicek e Alex Williams) e infine uno straordinario, puntuale saggio di trasversalità, di capacità comunicativa, di partecipazione emotiva e di lettura degli immaginari dominanti. La tesi è semplice: il *There Is No Alternative* al capitalismo pronosticato dalla Thatcher è stato infine introiettato non solo dalle forze politiche che pure a suo tempo occupavano il campo avverso a quello del consevatorismo neoliberale, ma dallo stesso inconscio collettivo; il risultato è che «è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo», con ricadute drammatiche sia nel campo sociale che in quello psichico. Da qui discende un'analisi succinta ma penetrante di come questo «realismo capitalista» si rifletta in ambiti apparentemente tra loro diversissimi come la sempiterna cultura pop (soprattutto il cinema, che nel corso degli anni è diventato sempre più uno dei perni dell'analisi di Fisher), la malattia mentale (che Fisher conosceva bene sin dall'adolescenza), la burocrazia, il sistema scolastico, la catastrofe ambientale.

Realismo capitalista esce nel 2009 per Zero

Books, una piccola casa editrice nata nel 2007 e fondata tra gli altri dallo scrittore Tariq Goddard. Per molti versi, Zero è un esito e un proseguimento di quel network che nella prima metà degli anni Duemila si era formato attorno allo stesso K-Punk; Fisher ne diventa editor, contribuendo a trasformare Zero in uno dei principali e più riconoscibili marchi della new wave del pensiero radicale inglese. Negli anni, per Zero usciranno titoli importanti firmati Graham Harman, Laurie Penny, Eugene Thacker, Owen Hatherley, David Stubbs, che spaziano dalla filosofia alla musica, dalla *black metal theory* alla politica, dal femminismo alle arti; ma è proprio *Realismo capitalista* il libro che di Zero diventa il titolo-manifesto (nonché il suo bestseller, se può interessare), al punto che l'intera casa editrice finirà col tempo per essere sempre più identificata con Mark Fisher, nonché con l'eredità che Fisher si portava dietro sin dai tempi della CCRU.

Le reazioni a *Realismo capitalista* sono buone praticamente sin da subito: il libro esce a ridosso della crisi del 2008, che nonostante le speranze di molti non aveva scalzato in alcun modo l'idea che «non c'è alternativa», e la lettura di Fisher sembra a quel punto fornire assieme un'analisi critica e una consolazione. Ma è solo col tempo che *Realismo capitalista* diventa a tutti gli effetti un classico, nonché uno dei saggi più citati (se non altro a partire dal titolo) da scrittori, artisti e intellettuali

appartenenti a quella generazione per la quale, come proprio Fisher ricorda nel libro, «il capitalismo semplicemente occupa tutto l'orizzonte del pensabile».

Parte dell'impatto di *Realismo capitalista* possiamo ricavarlo dai commiati apparsi un po' ovunque nei giorni immediatamente successivi alla morte del suo autore: sulla *Los Angeles Review of Books* Dan Hassler-Forest ricorda di essersi imbattuto nel libro «nel momento in cui più ne avevo bisogno. Finalmente, eccomi dinanzi a un testo capace di dimostrare che nel XXI secolo la teoria culturale poteva ancora giocare una funzione vitale, e lo faceva in una maniera incisiva, accessibile, stimolante, un'assoluta gioia da leggere». Sul *Guardian*, Simon Reynolds ne parla come di una «pietra miliare» e arriva a definire Fisher un «John Berger post-rave». Su *Jacobin* Alex Niven riesuma una lettera scritta di getto dopo la lettura del libro, che però mai ebbe il coraggio di spedire all'autore: «Ho letto *Realismo capitalista* la scorsa settimana e mi sono sentito come se fossi tornato a respirare dopo aver passato troppo tempo sott'acqua. Vorrei ringraziarti dal profondo del mio cuore per aver espresso in maniera tanto eloquente praticamente tutto quanto c'era da dire, e per avermi ridato speranza proprio quando ero ormai prossimo alla disperazione».

Sono reazioni che parlano non solo dell'importanza che *Realismo capitalista* ha rivestito nelle

vite di tante persone, ma del legame emotivo che si venne spontaneamente a creare tra lettori e autore, tra una generazione condannata a emergere in piena «fine della storia» e uno scrittore a quel punto già ultraquarantenne che aveva passato la giovinezza a teorizzare apocalittiche visioni techno-lovecraftiane e che adesso riannodava i fili di un futuro mai arrivato per ribadire che, ehi, un'alternativa *c'è*.

In Italia, nonostante gli sforzi di un piccola schiera di sostenitori (tra questi cito almeno Mike Watson, Francesca Coin, Beatrice Ferrara, Matteo Pasquinelli, lo stesso Bifo, che negli ultimi anni fu per Fisher un riferimento importante), il lavoro di Mark Fisher è rimasto per molto tempo sostanzialmente sconosciuto ai più, relegato semmai a una piccola cerchia di appassionati di musica e di lettori di riviste come *The Wire*. Con NERO lo incontrammo un'unica volta nella primavera del 2014, poche settimane prima dell'uscita del libro che di *Realismo capitalista* era una sorta di malinconico compendio, *Ghosts of My Life*. Di nuovo, in quell'occasione a tornare furono le preoccupazioni di Fisher per una cultura che faticava a rimpadronirsi del concetto di futuro, che a sei anni dalla crisi del 2008 sembrava ancora impantanata in quel *There Is No Alternative* capace di prodursi in null'altro che revival, *pastiche* e poco eccitanti *upgrades*. Certo, qualcosa sembrava si stesse muovendo, qui e là pareva di captare dei vaghi segnali,

o almeno così piaceva pensare a noi che eravamo andati a intervistarlo a margine di un incontro alla John Cabot University di Roma; Fisher annuì, ci concesse il dono dell'entusiasmo, ma alla fine ammise: «Però vuoi mettere con quando uscirono le prime tracce jungle? Le ascoltavi e pensavi: da dove arriva questa roba?»

E però proprio la sua insistenza – sempre così *sentita* e per certi versi pervasa da un certo disarmante... *candore* – ad abbandonare nostalgismi di sorta, a recuperare il brivido del *future shock*, a tornare a ipotizzare alternative aliene e irriducibili al realismo capitalista imperante, ha davvero esercitato un impatto incalcolabile sul mondo delle arti e del pensiero «radicale» (o comunque lo vogliate chiamare) degli ultimi anni. Robin Mackay di Urbanomic, il suo vecchio compagno dei tempi di Warwick, ha parlato di una «funzione Fisher» che forse ancora dobbiamo comprendere nella sua complessità, ma che siamo comunque chiamati ad attivare e a implementare secondo le tipiche traiettorie «iperstizionali» care a Fisher sin dal periodo CCRU. Gli ultimi progetti a cui Fisher si stava dedicando (gli scritti su quello che chiamava *Acid Communism*, la riflessione sul tema dello «straniante» e del «bizzarro» al centro del suo ultimo libro, *The Weird and the Eerie*, uscito postumo per Repeater, l'editore che dell'originario Zero Books è l'erede ufficiale) promettevano come

al solito sviluppi interessanti, per non dire cruciali. Quando a NERO nacque l'idea della collana che state leggendo, *Realismo capitalista* fu il primo libro a cui pensammo. Eravamo anzi nel pieno di una riunione redazionale quando, attorno all'ora di pranzo di sabato 14 gennaio, ci arrivò la notizia del suicidio di Fisher. Anche nel nostro caso, è difficile rendere a parole il senso di incredulità e... be', di autentico *dolore* che ci colse in quell'occasione, senza scadere nella retorica del commiato di circostanza. Io so di essere tornato quel pomeriggio a casa, di aver messo sul piatto *Untrue* di Burial, e di aver silenziosamente salutato Fisher con quella che di Burial è la mia traccia preferita, «Raver». È un rituale che ho replicato per giorni, mentre come tutti assistevo sorpreso (e anche commosso) all'immane quantità di saluti, omaggi, ricordi, che nelle settimane successive alla morte di Fisher si sono moltiplicati. Pubblicare per la prima volta in italiano quello che è il suo testo chiave è insomma nel nostro piccolo un primo tentativo di attivare quella «funzione Fisher» che, come ancora Mackay ricorda, «non si riduce soltanto a quei contributi intellettuali che possiamo valorizzare, espandere e portare avanti in futuro. Vuol dire anche cosa possiamo imparare adesso su cosa significa tenere a noi stessi e agli altri».

REALISMO CAPITALISTA
MARK FISHER

A mia moglie Zöe,
ai miei genitori Bob e Linda,
e ai lettori del mio sito

1.

È PIÙ FACILE IMMAGINARE LA FINE DEL MONDO CHE LA FINE DEL CAPITALISMO

In una delle scene chiave de *I figli degli uomini*, il film di Alfonso Cuarón del 2006, il protagonista Theo (interpretato da Clive Owen) fa visita a un amico alla centrale elettrica di Battersea, ormai un incrocio tra un ufficio governativo e una collezione d'arte privata. Tesori come il David di Michelangelo, *Guernica* di Picasso o il maiale gonfiabile dei Pink Floyd, sono conservati in un edificio che è a sua volta uno stabile storico ristrutturato. Sarà il nostro unico sguardo sulla vita delle élite, rintanate lì dentro per proteggersi dagli effetti di una catastrofe che ha provocato la sterilità di massa: da generazioni, non nascono figli. Theo domanda all'amico che senso ha mettersi a collezionare tante opere d'arte, visto che nessuno potrà più vederle: il pretesto non possono essere le nuove generazioni, per il semplice motivo che non ce ne saranno. La risposta è nichilista ed edonista assieme: «Molto semplice: non ci penso».

A rendere interessante una distopia come *I figli degli uomini* è il fatto che riflette in maniera puntuale la temperie del tardo capitalismo. Quello che ci troviamo di fronte non è il classico scenario totalitario di titoli distopici come *V per Vendetta*, il film di James McTeigue del 2005: d'accordo, nel

romanzo di P.D. James da cui è tratta la pellicola di Cuarón la democrazia è sospesa e il paese è retto da un autoproclamato Governatore; ma la sceneggiatura del film, tutto questo lo lascia saggiamente sullo sfondo. Per quel che ne sappiamo, le misure autoritarie che intuiamo dalla trama possono essere state attuate all'interno di una cornice ancora democratica, almeno nominalmente. La cosiddetta guerra al terrore ci ha già preparato a simili sviluppi; la normalizzazione della crisi ha prodotto una situazione nella quale la fine delle misure d'emergenza è diventata un'eventualità semplicemente impensabile: quand'è che la guerra potrà davvero dirsi *conclusa*?

Guardando *I figli degli uomini* ho inevitabilmente pensato alla frase di volta in volta attribuita a Fredric Jameson o Slavoj Žižek, quella secondo la quale è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo. È uno slogan che racchiude alla perfezione quello che intendo per «realismo capitalista»: la sensazione diffusa che non solo il capitalismo sia l'unico sistema politico ed economico oggi percorribile, ma che sia impossibile anche solo immaginarne un'alternativa coerente. Un tempo, i film e i romanzi distopici erano esercizi di immaginazione in cui i disastri agivano come pretesto narrativo per l'emersione di modi di vivere nuovi e differenti. Con *I figli degli uomini* questo non avviene: il mondo che prefigura sembra

un'estrapolazione o un'esacerbazione del nostro, più che una realtà alternativa vera e propria. In quel mondo come nel nostro, ultra-autoritarismo e Capitale non sono in alcun modo incompatibili: i campi d'internamento e le caffetterie in franchise coesistono in tutta tranquillità. Ne *I figli degli uomini* lo spazio pubblico è abbandonato, popolato da null'altro che immondizia e animali in libertà (una scena particolarmente suggestiva è ambientata in una scuola ormai a pezzi dentro la quale troviamo una renna che corre). I neoliberali, ovvero i realisti capitalisti per eccellenza, hanno più volte celebrato la distruzione dello spazio pubblico: ma contrariamente alle loro aspirazioni ufficiali, ne *I figli degli uomini* non assistiamo a nessun arretramento dello Stato, quanto semmai un ritorno dello Stato alle sue originarie funzioni di stampo militare e poliziesco. (A proposito: se ho parlato di aspirazioni «ufficiali» è perché l'ideologia neoliberale, nonostante ami da sempre scagliarsi contro lo Stato, è proprio sullo Stato che ha surrettiziamente contato. Il fenomeno è stato particolarmente evidente durante la crisi del 2008, quando – come da indicazione degli ideologi neoliberali – gli Stati si sono precipitati in soccorso del sistema bancario.)

Ne *I figli degli uomini* la catastrofe non è dietro l'angolo, né è già avvenuta: piuttosto, viene attraversata. Non c'è un momento preciso in cui il disastro si compie, né il mondo finisce con un

bang: semmai si esaurisce, sfuma, va lentamente a pezzi. Da dove viene questa catastrofe, chi lo sa: le sue cause affondano in un passato lontano, e sono così assolutamente scollegate dal presente da non sembrare altro che il capriccio di qualche entità maligna, un miracolo negativo, una maledizione che nessuna penitenza potrà mai emendare. Una simile rovina potrà essere placata soltanto da un intervento ancor meno prevedibile dell'origine stessa della maledizione. Agire è inutile; ad avere senso, è solo un speranza insensata. Proliferano superstizione e religione, primi rifugi dei disperati.

Ma che dire della catastrofe in sé? È chiaro che il tema della sterilità va letto metaforicamente, come allusione a un altro tipo di ansia. Quello che sostengo è che quest'ansia vada letta in termini culturali, e che il film ponga la seguente questione: senza il *nuovo*, quanto può durare una cultura? Cosa succede se i giovani non sono più in grado di suscitare stupore?

I figli degli uomini riflette il sospetto che la fine del mondo sia già avvenuta, l'idea che molto probabilmente il futuro non porterà altro che reiterazione e ripermutazione di quanto esiste già. Possibile che davvero non ci aspettino cambiamenti di sorta, che non rimarremo più spiazzati da quello che verrà? Ansie del genere tendono a produrre un'oscillazione bipolare: la speranza vagamente messianica che prima o poi qualcosa di nuovo dovrà pur succedere

scivola nella tetra convinzione che niente di nuovo accadrà mai sul serio. Dalla *next big thing*, l'attenzione si sposta sull'ultima grossa novità: a quanto tempo fa risale, e quanto grossa era davvero?

Su *I figli degli uomini* si allunga l'ombra di T.S. Eliot, se non altro perché il tema della sterilità deve molto a *La terra desolata*; anche l'epigrafe finale «shantih shantih shantih» ha più a che vedere con il frammentarismo di Eliot che con la pace evocata delle *Upanişad* sanscrite. Ma forse tra le pieghe del film è possibile intravedere un altro Eliot ancora: quello di *Tradizione e talento individuale*. Fu in quel saggio che Eliot, anticipando Harold Bloom, descrisse la relazione reciproca tra canone e nuovo: il nuovo definisce se stesso come risposta a quanto è già stabilito; allo stesso tempo, quanto è già stabilito deve riconfigurarsi in risposta al nuovo. Secondo Eliot, l'esaurimento del futuro ci lascia anche senza passato: quando la tradizione smette di essere contestata e modificata, smette di avere senso. Una cultura che si limita a preservare se stessa non è una cultura. Nel film, il destino della *Guernica* di Picasso – un tempo grido di dolore contro le atrocità fasciste, adesso un quadro come un altro da appendere al muro – è esemplare: esattamente come lo spazio che lo ospita a Battersea, il dipinto può aspirare a uno status iconico solo se spogliato di qualsiasi contesto o funzione. Nessun oggetto culturale conserva la propria potenza

se non ci sono più nuovi sguardi a osservarlo.

Perché la cultura si trasformi in una serie di pezzi da museo non c'è bisogno di attendere un futuro alla *I figli degli uomini*. Il potere del realismo capitalista deriva in parte dal modo in cui il capitalismo sussume e consuma tutta la storia pregressa: è un effetto di quella «equivalenza» che riesce ad assegnare un valore monetario a qualsiasi oggetto culturale, si tratti di icone religiose, pornografia, o *Il Capitale* di Marx. Provate a passeggiare per il British Museum: vedrete oggetti privati di ogni vitalità riassemblati come sul ponte di qualche astronave alla *Predator*, e potrete così godervi una potente rappresentazione di questo processo. Nella conversione di pratiche e rituali in puri oggetti estetici, gli ideali delle culture precedenti diventano strumento di un'ironia oggettiva e si ritrovano trasformati in *artefatti*. In questo senso, il realismo capitalista non è semplicemente un particolare tipo di realismo; è più il realismo in sé e per sé. Come gli stessi Marx ed Engels osservarono nel *Manifesto del Partito Comunista*:

> [Il Capitale] ha spento le più celesti estasi del fervore religioso, dell'entusiasmo cavalleresco, del sentimentalismo filisteo, nelle fredde acque del calcolo egoistico. Ha trasformato la dignità personale in valore di scambio, e al posto delle tante e inalienabili libertà conquistate a caro prezzo ha

> stabilito un'unica, spregiudicata libertà: quella del commercio. In una parola, allo sfruttamento camuffato da ragioni politiche e religiose ha sostituito lo sfruttamento più scoperto, spudorato, diretto e brutale.

Il capitalismo è quel che resta quando ogni ideale è collassato allo stato di elaborazione simbolica o rituale: il risultato è un consumatore-spettatore che arranca tra ruderi e rovine.

Eppure proprio la trasformazione dell'ideale in estetica, del coinvolgimento attivo in spettatorialità, andrebbe considerata una delle virtù del realismo capitalista. Rivendicando, per dirla con Badiou, di averci «liberato dalle "fatali astrazioni" ispirate dalle "ideologie del passato"», il realismo capitalista si presenta come uno scudo in grado di proteggerci dai pericoli di qualsiasi ideale o credenza. L'atteggiamento di ironica distanza così tipico del capitalismo postmoderno, dovrebbe immunizzarci dalle seduzioni di ogni fanatismo. Abbassare le nostre aspettative è il piccolo prezzo da pagare per essere messi al sicuro da terrore e totalitarismi, o almeno così ci dicono. «Viviamo in una contraddizione», ha osservato Badiou:

> Ci viene presentato come ideale uno stato delle cose brutale e profondamente ingiusto, dove ogni esistenza viene valutata in soli termini monetari.

> Per giustificare il loro conservatorismo, i partigiani dell'ordine costituito non possono davvero dire che questo stato sia meraviglioso o perfetto. E quindi hanno deciso di dire che tutto il resto è orribile. Certo, dicono, non vivremo in un paradiso, ma siamo fortunati a non vivere in un inferno. La nostra democrazia non sarà perfetta, ma è meglio di una dittatura truculenta. Il capitalismo è ingiusto, d'accordo. Ma non è criminale come lo stalinismo. Lasciamo che milioni di africani muoiano di AIDS, ma non rilasciamo dichiarazioni nazionaliste e razziste come Milošević. Uccidiamo iracheni coi nostri aerei, ma non tagliamo mica gole con i machete come in Ruanda.

Il «realismo» è qui analogo alla prospettiva al ribasso di un depresso che crede che qualsiasi stato positivo, qualsiasi speranza, non sia altro che un'illusione pericolosa.

In quella che è senza dubbio la più notevole analisi dai tempi di Marx, Deleuze e Guattari descrivono il capitalismo come una sorta di eventualità oscura che ha perseguitato tutti i precedenti sistemi sociali. Il Capitale, dicono, è «la Cosa innominabile», l'abominio che le società primitive e feudali tentavano di tenere a distanza. Quando poi finalmente arriva, il capitalismo si accompagna a un'imponente desacralizzazione della cultura. È un sistema che non è più governato da alcuna

Legge trascendente: al contrario, smantella tutti i codici trascendenti per poi ristabilirli secondo criteri propri. I limiti del capitalismo non sono fissati per decreto, ma definiti (e ridefiniti) pragmaticamente, improvvisando. In questo, il capitalismo è molto simile alla *Cosa* del film di John Carpenter: un'entità mostruosa, plastica e infinita capace di metabolizzare e assorbire qualsiasi oggetto con cui entra in contatto. Il Capitale, dicono Deleuze e Guattari, è un «impasto informe di tutto quanto è già stato», uno strano ibrido di ultramoderno e arcaico. Negli anni trascorsi da quando Deleuze e Guattari scrissero i due volumi di *Capitalismo e schizofrenia* è sembrato che gli impulsi deterritorializzanti del capitalismo fossero stati confinati alla finanza, con le forze della riterritorializzazione rimaste a presidiare il campo della cultura.

Ovviamente questa inquietudine, questa sensazione che non ci sia più nulla di nuovo, non è a sua volta niente di nuovo. A quanto pare, siamo nel pieno di quella «fine della storia» di cui parlò Francis Fukuyama dopo la caduta del muro di Berlino: la sua tesi, secondo la quale la storia ha raggiunto il suo climax con l'avvento del capitalismo liberale, è già stata ampiamente derisa; eppure ha finito per essere accettata, persino introiettata, a un livello culturale inconscio. Andrebbe però ricordato che, persino quando Fukuyama avanzò l'idea che la storia fosse approdata alla sua ultima

spiaggia, di trionfalistico c'era poco. Fukuyama avvertiva che la sua immaginaria *ville radieuse* era infestata dai fantasmi: solo che pensava si trattasse dello spettro di Nietzsche, anziché di Marx.

In uno dei suoi passaggi più profetici Nietzsche parla di «un'era satura di storia». «Un'epoca incorre nella pericolosa disposizione intima dell'autoironia, e da essa in quella ancora più rischiosa del cinismo», si legge nelle *Considerazioni inattuali*; un «carnevale cosmopolitico», ovvero una spettatorialità distaccata, avrà sostituito la partecipazione e il coinvolgimento. È la condizione dell'Ultimo Uomo nietzschiano: colui che ha visto tutto, ma che proprio l'eccesso di (auto)consapevolezza condanna all'indebolimento e alla decadenza.

In una certa misura le posizioni di Fukuyama sono speculari a quelle di Fredric Jameson. È noto che Jameson definì il postmodernismo come la «logica culturale del tardo capitalismo»: il fallimento del futuro era per lui una parte integrante di quella cultura postmoderna che, come correttamente anticipò, sarebbe infine stata dominata dal *pastiche* e dal revival. Jameson ha dimostrato in maniera convincente il rapporto tra cultura postmoderna e tendenze specifiche del capitalismo postfordista e di consumo; da questo punto di vista sembrerebbe che non ci sia alcun bisogno di un concetto come «realismo capitalista», e in qualche modo è vero: quello che chiamo realismo

capitalista potrebbe benissimo essere ascritto alla voce postmodernismo per come teorizzata da Jameson. Ma, nonostante l'immane sforzo chiarificatore di Jameson, «postmodernismo» resta un termine controverso, oltre che dai significati molteplici e incerti, il che è senza dubbio appropriato, ma anche poco utile. Meglio ancora: alcuni dei processi analizzati e descritti da Jameson si sono talmente aggravati e cronicizzati da aver subito una trasformazione qualitativa.

In sostanza, ci sono tre ragioni per le quali a «postmodernismo» preferisco un termine come realismo capitalista. Innanzitutto negli anni Ottanta, quando Jameson avanzò le sue tesi, al capitalismo c'erano ancora delle alternative, almeno a parole. Quello che invece stiamo affrontando adesso è un più profondo e pervasivo senso di esaurimento, di sterilità culturale e politica. Negli Ottanta, per quanto ormai prossimo al collasso, esisteva ancora un socialismo che si definiva «reale». In Gran Bretagna le linee di faglia dell'antagonismo di classe si manifestarono in maniera palese grazie a un evento come lo sciopero dei minatori tra il 1984 e il 1985: la loro sconfitta fu anzi un momento cruciale per lo sviluppo del realismo capitalista, significativo tanto dal punto di vista simbolico quanto nei suoi effetti pratici. La chiusura delle miniere venne in effetti sostenuta proprio sulla base che tenerle aperte non fosse «economicamente realistico»,

mentre i minatori vennero relegati al ruolo di ultimi attori di un romanzo d'appendice in salsa proletaria e destinato al fallimento. Gli anni Ottanta furono il periodo in cui per il realismo capitalista si lottò fino a riuscire a imporlo; anni in cui la dottrina thatcheriana del *There Is No Alternative* – «non c'è alternativa»: il perfetto slogan realista capitalista – si trasformò in una spietata profezia che si autoavvera.

In secondo luogo, il postmodernismo è in qualche modo figlio del modernismo. Il lavoro di Jameson sul postmodernismo iniziava con una messa in discussione dell'idea, cara ad Adorno e soci, che il modernismo possedesse un potenziale rivoluzionario in virtù soltanto delle sue innovazioni formali. Quello che invece Jameson aveva notato era l'assorbimento di temi modernisti all'interno della cultura popolare: pensiamo all'improvviso uso che delle tecniche surrealiste fece la pubblicità. Nello stesso momento in cui le forme peculiari del modernismo venivano assorbite e commercializzate, il credo modernista – la sua supposta fiducia nell'elitismo e il suo modello culturale monologico dall'alto verso il basso – venne messo in discussione e rigettato in nome della «differenza», della «diversità» e della «molteplicità». Il realismo capitalista non intrattiene più un confronto di questo tipo col modernismo: al contrario, dà per scontata la sconfitta del modernismo al punto

che il modernismo stesso diventa un oggetto che può periodicamente tornare, ma solo come estetica congelata, mai come un ideale di vita.

Infine, dalla caduta del muro di Berlino è passata un'intera generazione. Negli anni Sessanta e Settanta il capitalismo ha dovuto affrontare il problema di come contenere e assorbire le energie che provenivano dal suo esterno. Adesso ha il problema opposto: avendo incorporato con fin troppo successo quanto gli era esterno, come potrebbe mai continuare a funzionare senza un «fuori» da colonizzare e di cui appropriarsi? In Europa e negli Stati Uniti, per la maggior parte delle persone sotto i vent'anni l'assenza di alternative al capitalismo non è nemmeno più un problema: il capitalismo semplicemente occupa tutto l'orizzonte del pensabile. Jameson osservava con orrore il modo in cui il capitalismo si è sedimentato nel nostro inconscio: che il capitalismo abbia colonizzato i sogni delle persone è oggi un dato di fatto talmente accettato da non meritare più alcuna discussione.

Sarebbe comunque pericoloso (oltre che fuorviante) immaginare il recente passato come uno stato prelapsario gravido di potenzialità politiche, ed è bene ricordare il ruolo che la mercificazione ha giocato nella produzione culturale nel corso del XX secolo. Allo stesso modo, la vecchia lotta tra *détournement* e recupero, tra sovversione e incorporazione, sembra aver esaurito il suo corso.

Quella con cui ora abbiamo a che fare non è l'incorporazione di materiali che prima sembravano godere di un potenziale sovversivo, quanto la loro *precorporazione*: la programmazione e la modellazione preventiva, da parte della cultura capitalista, dei desideri, delle aspirazioni, delle speranze. Prendiamo per esempio quelle aree culturali «alternative» o «indipendenti» che replicano senza sosta i vecchi gesti di ribellione e contestazione come se fosse la prima volta: «alternativo» e «indipendente» non denotano qualcosa di estraneo alla cultura ufficiale; sono semmai semplici stili interni al mainstream – o meglio sono, a questo punto, gli stili *dominanti* del mainstream.

Nessuno ha incarnato (e sofferto) questo stallo più di Kurt Cobain: con la sua straziante inedia, con la sua rabbia senza scopo, il leader dei Nirvana sembrò l'esausta voce dell'avvilimento che attanagliava la generazione venuta dopo la fine della storia, la stessa generazione cui ogni singola mossa era stata anticipata, tracciata, comprata e svenduta prima ancora di compiersi. Cobain sapeva di essere soltanto un altro ingranaggio dello spettacolo, che su MTV niente funziona meglio che la protesta contro MTV; sapeva che ogni suo gesto era un cliché già scritto, e che persino questa consapevolezza era essa stessa un cliché. Il vicolo cieco che paralizzò Cobain è lo stesso descritto da Jameson: esattamente come la cultura postmoderna nel suo

complesso, Cobain si ritrovò «in un mondo in cui le innovazioni stilistiche non sono più possibili. Quello che resta è l'imitazione di stili morti, parlare attraverso le maschere e con le voci degli stili di un museo immaginario». Qui persino il successo equivale al fallimento, perché avere successo significa soltanto che sei la carne di cui si nutre il sistema. Ma l'immensa rabbia esistenziale dei Nirvana e di Cobain appartiene a sua volta a una fase ancora più vecchia: dopo di loro sarà la volta di un *pastiche*-rock che tenterà di replicare le forme del passato senza nemmeno alcun tipo di turbamento.

La morte di Cobain ribadì la sconfitta e l'incorporazione delle ambizioni utopico-prometeiche del rock. Quando il leader dei Nirvana morì, il rock stava già subendo l'ascesa dell'hip hop, il cui successo globale annunciava proprio quella precorporazione del capitale a cui accennavo sopra. In buona parte dell'hip hop ogni ingenua speranza che la cultura giovanile potesse cambiare qualcosa venne sostituita dalla testarda adesione a una versione brutalmente riduttiva della «realtà». Come sottolineò Simon Reynolds in un articolo per il mensile *The Wire*:

> Nell'hip hop la parola «reale» ha due significati. In primo luogo significa una musica autentica e senza compromessi, che rifiuta di vendersi all'industria musicale e di ammorbidire e contaminare

> il proprio messaggio. Ma «reale» significa anche che la musica riflette una «realtà» segnata dall'instabilità dell'economia tardo capitalista, dal razzismo istituzionalizzato, dal controllo e dagli abusi della polizia sui giovani. «Reale» significa la morte del sociale: grandi aziende che rispondono all'aumento dei profitti non alzando i salari o aumentando i diritti, ma riducendo il personale (ovvero tagliando la forza lavoro permanente, allo scopo di creare quel bacino occupazionale da cui poter pescare impiegati part time e lavoratori freelance senza diritti e tutele).

Alla fine, proprio l'esibizione che l'hip hop ha fornito di una realtà «senza compromessi» ha fatto sì che venisse infine cooptato dall'*altra* realtà: quella dell'instabilità economica tardo capitalista, dove lo sfoggio di autenticità si è dimostrato un valore particolarmente redditizio. Un fenomeno come il gangsta rap non si limita a riflettere le condizioni sociali preesistenti (come molti dei suoi sostenitori pretendono), né di quelle condizioni è nientemeno che la causa (come invece replicano i suoi critici): piuttosto, il circuito attraverso il quale hip hop e società tardo capitalista si alimentano a vicenda è uno dei modi in cui il realismo capitalista si trasforma in una specie di mito antimitico. Le affinità tra hip hop e gangster movie come *Scarface*, *Il padrino*, *Le iene*, *Quei bravi ragazzi* e *Pulp Fiction* derivano

dalla comune pretesa di aver spogliato il mondo di qualsiasi illusione sentimentale e di averlo invece mostrato «per quello che è»: una guerra hobbesiana di tutti contro tutti, un sistema di sfruttamento perpetuo e criminalità generalizzata. Nell'hip hop, scrive Reynolds, «*to get real* significa confrontarsi con quello stato di natura in cui cane mangia cane, dove o sei un vincente o sei un perdente, e dove i più sono condannati a perdere».

La stessa visione neo noir del mondo la ritroviamo nei fumetti di Frank Miller e nei romanzi di James Ellroy. Nei loro lavori c'è come una sorta di machismo smitizzante: entrambi si pongono come osservatori inflessibili che si rifiutano di imbellettare il mondo e di piegarlo all'apparentemente semplice etica binaria dei supereroi e della tradizionale narrativa poliziesca. Il «realismo» è qui in qualche modo amplificato, anziché indebolito, dalla loro fissazione per tutto quanto è torbido e venale, sebbene in entrambi gli autori l'iperbolica insistenza su barbarie, tradimenti ed efferatezza finisca in fretta per sembrare una pantomima. Nel 1992 Mike Davis scrisse di Ellroy che «nella sua totale oscurità non è rimasta luce nemmeno per proiettare le ombre, e il male diventa una banalità forense. Il risultato assomiglia molto all'effettiva trama morale dell'era Reagan e Bush: una tale ipersaturazione della corruzione da non suscitare nemmeno più scandalo o interesse». Ma nonostante tutto, proprio questa

desensibilizzazione ha una sua funzione all'interno del realismo capitalista: come ancora Davis ipotizza, «il ruolo di un genere come l'L.A. noir» potrebbe essere stato quello di «favorire l'affermazione dell'*homo reaganus*».

2.

CHE SUCCEDEREBBE SE ORGANIZZASSI UNA PROTESTA E VENISSERO TUTTI?

Nei casi del gangsta rap e di Ellroy il realismo capitalista assume la forma di una specie di superidentificazione col Capitale più spietato e predatorio; ma non necessariamente il suo esito è quello. In effetti, il realismo capitalista riesce persino a contemplare una certa dose di anticapitalismo. Dopo tutto, come Žižek ha provocatoriamente fatto notare, l'anticapitalismo è ampiamente diffuso tra le pieghe del capitalismo stesso: quante volte nei film di Hollywood il cattivo di turno altri non è che qualche cattivissima corporation?

È un anticapitalismo gestuale che, anziché indebolire il realismo capitalista, finisce per rinforzarlo. Prendiamo un caso come *Wall-E*, il film Disney/Pixar del 2008. È ambientato su una Terra talmente depredata che per gli esseri umani è diventato impossibile abitarla. Responsabile della devastazione, ci viene spiegato, è il capitalismo consumista delle grandi corporation (o meglio di una sola megacorporation, la Buy n Large); quando alla fine vediamo gli esseri umani nel loro esilio extraterrestre, sono dei personaggi infantili e obesi che interagiscono attraverso interfacce su schermo, vengono scarrozzati da grosse sedie motorizzate e sorseggiano non meglio precisate brodaglie. Quella

a cui assistiamo è una visione del controllo e della comunicazione simile a quella descritta da Jean Baudrillard: l'assoggettamento non ha più le forme della subordinazione a uno spettacolo esterno, ma ci invita piuttosto a interagire e partecipare. Sembra che oggetto della satira siano proprio gli spettatori in sala, al punto che qualche osservatore ha reagito disgustato accusando la Disney/Pixar di prendersela col suo stesso pubblico. Ma questo tipo di ironia non mette in crisi il realismo capitalista: al contrario, lo alimenta.

Un film come *Wall-E* esemplifica quella che Robert Pfaller ha chiamato «interpassività»: il film inscena il nostro anticapitalismo per noi stessi, dandoci al contempo la possibilità di continuare a consumare impunemente. Il ruolo dell'ideologia capitalista non è quello di ribadire le proprie priorità allo stesso modo della propaganda, ma di celare il fatto che le operazioni del Capitale non dipendono da alcuna convinzione soggettivamente imposta. Senza propaganda, fascismo e stalinismo sono impossibili da concepire: ma il capitalismo funziona altrettanto bene, se non addirittura meglio, anche quando nessuno si prende il disturbo di perorarne la causa. Resta prezioso il consiglio di Žižek:

> Se il concetto di ideologia è quello classico in cui l'illusione sta nella conoscenza, allora la società di oggi dà l'idea di essere post-ideologica: l'ideologia prevalente è il cinismo; le persone non credono più in nessuna verità ideologica; la gente non prende seriamente nessuna proposta ideologicamente connotata. Il livello fondamentale dell'ideologia, in ogni caso, non è quello di un'illusione che maschera il reale stato delle cose, quanto quello di una fantasia (inconscia) che struttura la nostra stessa realtà sociale. E a questo livello, siamo ovviamente tutto tranne che una società post-ideologica. Il cinico distacco è soltanto un modo di renderci ciechi di fronte al potere strutturale della fantasia ideologica: anche se non prendiamo le cose sul serio, anche se manteniamo una distanza ironica da quello che facciamo, *continuiamo comunque a farlo*.

L'ideologia capitalista in generale, continua Žižek, consiste precisamente nella sopravvalutazione del «credo» inteso come atteggiamento interiore soggettivo, a spese di quanto professiamo ed esibiamo coi nostri comportamenti esteriori. Fintantoché, nel profondo dei nostri cuori, continuiamo a credere che il capitalismo è malvagio, siamo liberi di continuare a partecipare agli stessi scambi propri del capitalismo. Stando a Žižek, tutto il capitalismo fa affidamento su questa forma di sconfessione e disconoscimento: crediamo che i soldi siano soltanto dei simboli insensati e senza alcun valore intrinseco, ma *agiamo* come se avessero un valore

sacro. Ed è un comportamento che dipende proprio dalla sconfessione di cui sopra: nei nostri gesti, riusciamo a feticizzare il denaro solo perché, nelle nostre teste, dal denaro abbiamo già adottato una distanza ironica.

Questo anticapitalismo «di sistema» preoccuperebbe poco, se solo si potesse distinguere da un anticapitalismo autentico. E però, anche prima che gli attacchi alle Torri Gemelle dell'11 settembre ne compromettessero l'ascesa, il cosiddetto movimento anticapitalista è sembrato concedere troppo proprio al realismo capitalista: vista la sua incapacità di ipotizzare un modello politico-economico alternativo al capitalismo, il sospetto fu che il suo obiettivo fosse non rimpiazzare il capitalismo stesso, quanto mitigarne gli eccessi peggiori; e visto che le forme in cui il movimento anticapitalista si è espresso prediligevano più la protesta che l'organizzazione politica vera e propria, la sensazione era che questo movimento si riducesse a una serie di richieste isteriche senza che nessuno si aspettasse che venissero accolte sul serio. Per il realismo capitalista, la contestazione è diventata una specie di burlesco rumore di fondo, senza dire che le proteste degli anticapitalisti sembravano condividere fin troppo con eventi *ultra corporate* come il Live 8 del 2005 e la sua roboante pretesa che i politici eliminassero la povertà per decreto.

Il Live 8 è stato una strana forma di protesta.

Era una protesta che chiunque avrebbe sottoscritto: chi è che vuole la povertà? E non si trattava mica di una degenerazione delle proteste da cui pure sembrava discendere: al contrario, è in eventi come il Live 8 che la logica sottesa alle proteste è stata rivelata nella sua forma più pura.

L'impulso contestatario degli anni Sessanta ipotizzava l'esistenza di un Padre maligno, messaggero di un principio di realtà che (a quanto pareva) negava in maniera crudele e arbitraria il «diritto» al godimento assoluto; un Padre che ha accesso illimitato alle risorse, ma che egoisticamente e immotivatamente le trattiene per sé. Da questa immagine paterna però dipende non il capitalismo, ma proprio la protesta. Allo stesso tempo, uno dei grandi traguardi delle élite globali contemporanee è stato proprio l'aver saputo evitare qualsiasi identificazione con la figura del Padre avido e ingordo, e questo nonostante la «realtà» da loro imposta alle giovani generazioni è considerevolmente *più dura* di quella contro cui i giovani si scagliavano negli anni Sessanta. Non è insomma un caso che sia stata proprio l'élite globale – nelle vesti di intrattenitori come Richard Curtis e Bono Vox – a organizzare il Live 8.

Rivendicare un'azione politica vera significa prima di tutto accettare di essere finiti nello spietato tritacarne del Capitale *al livello del desiderio*. Declassando il male e l'ignoranza a dei

fantasmatici Altri disconosciamo la nostra complicità col sistema planetario dell'oppressione. Quello che dobbiamo tenere a mente, è *sia* che il capitalismo è una struttura impersonale e iperastratta, *sia* che questa struttura non esisterebbe senza la nostra cooperazione.

La descrizione più accurata del Capitale ha un che di romanzo gotico: il Capitale è un parassita astratto, un vampiro insaziabile, uno zombie infetto. Ma la carne viva che trasforma in lavoro morto è la nostra. Gli zombie che contagia siamo noi. In un certo senso, è vero che le élite politiche *sono* nostre serve: ma il miserevole servizio che ci prestano è quello di mondare le nostre libido, di esibire i desideri che abbiamo ripudiato in maniera compiacente e come se questi non ci riguardassero.

Il ricatto ideologico emerso sin dal primissimo Live Aid del 1985 si fonda sull'idea che «prendersi cura degli individui» possa direttamente mettere fine alla fame nel mondo, senza alcuna necessità di soluzioni politiche o ristrutturazioni sistemiche. Quello che conta è agire e basta, o almeno così ci spiegano: la politica va sospesa in nome dell'immediatezza etica. Col suo marchio Product Red un tipo come Bono ha persino deciso di farla finita con qualsiasi intermediazione filantropica: «La filantropia è come la musica hippy: gente che si tiene per mano», dichiarò il cantante degli U2; «Product Red è più come il punk rock o l'hip hop: un affare serio».

Non si tratta insomma di ipotizzare un'alternativa al capitalismo: al contrario, il carattere punk o hip hop di Product Red sta nell'accettazione «realistica» che il capitalismo è l'unica via a disposizione. Il solo obiettivo di Bono era assicurarsi che una parte dei profitti di determinate transazioni andasse alle giuste cause: la fantasia era che il consumismo occidentale, anziché essere parte integrante delle disuguaglianze che sistematicamente segnano il pianeta, potesse addirittura risolverle. Tutto quello che serve è comprare i prodotti giusti.

3.

IL CAPITALISMO E IL REALE

L'espressione «realismo capitalista» non l'ho inventata io: è stata già utilizzata negli anni Sessanta da un gruppo di artisti pop tedeschi, e poi da Michael Schudson nel suo libro del 1984 *Advertising, The Uneasy Persuasion*. In entrambi i casi si trattava di riferimenti parodistici al realismo socialista: ma quello che c'è di nuovo nel mio utilizzo del termine è il significato più ampio – persino esorbitante – che personalmente gli attribuisco. Per come lo concepisco, il realismo capitalista non può restare confinato alle arti o ai meccanismi semipropagandistici della pubblicità. È più un'*atmosfera* che pervade e condiziona non solo la produzione culturale ma anche il modo in cui vengono regolati il lavoro e l'educazione, e che agisce come una specie di barriera invisibile che limita tanto il pensiero quanto l'azione.

Ora: dal momento che il realismo capitalista sembra dipanarsi senza fratture o strappi, e visto che le attuali forme di resistenza appaiono tanto impotenti e disperate, in che modo possiamo davvero contrastarlo? Una critica morale al capitalismo che enfatizzi le modalità in cui questo produce sofferenza altro non farebbe che rinforzare il capitalismo stesso: la povertà, la fame, le guerre, possono essere presentati come aspetti inevitabili della realtà, mentre il desiderio di eliminare tanta sofferenza potrebbe facilmente essere derubricato

a ingenuo utopismo. L'unica maniera per mettere in discussione il realismo capitalista è mostrare in qualche modo quanto sia inconsistente e indifendibile: insomma, ribadire che di «realista» il capitalismo non ha nulla.

Inutile dire che quello che viene considerato «realistico», quello cioè che sembra plausibile dal punto di vista sociale, è innanzitutto determinato da una serie di decisioni politiche. Qualsiasi posizione ideologica non può affermare di aver raggiunto il suo traguardo finché non viene per così dire naturalizzata, e non può dirsi naturalizzata fino a quando viene recepita in termini di principio anziché come fatto compiuto. Di conseguenza il neoliberismo ha cercato di eliminare la stessa categoria di principio, di valore nel senso etico della parola: nel corso di più di trent'anni il realismo capitalista ha imposto con successo una specie di «ontologia imprenditoriale» per la quale è *semplicemente ovvio* che tutto, dalla salute all'educazione, andrebbe gestito come un'azienda.

Come ricordato da tanti teorici radicali – siano essi Brecht, Foucault o Badiou – ogni politica di emancipazione deve puntare a distruggere l'apparenza dell'«ordine naturale», deve rivelare che quello che ci viene presentato come necessario e inevitabile altro non è che una contingenza, deve insomma dimostrare che quanto abbiamo finora reputato impossibile è, al contrario, a portata di

mano. Vale la pena ricordare che anche quello che oggi va sotto la voce «realistico» fino a non molto tempo fa era ritenuto «impossibile»: l'ondata di privatizzazioni a cui abbiamo assistito dagli anni Ottanta in poi sarebbe stata semplicemente impensabile appena un decennio prima; allo stesso modo, l'attuale panorama politico-economico (sindacati allo sbando, imprese pubbliche denazionalizzate) difficilmente sarebbe stato concepibile nel 1975. Al contrario, quello che un tempo veniva considerato possibile per definizione è oggi condannato come irrealistico: come ha amaramente osservato Badiou, «"modernizzazione" è il nome che viene dato a una definizione rigida e servile del possibile. Queste "riforme" puntano invariabilmente a trasformare in impossibile quanto a suo tempo era fattibile (per i più) e a rendere redditizio quello che non lo era (per le oligarchie dominanti)».

A questo punto è arrivato però il momento di introdurre un'elementare distinzione teoretica tipica della psicoanalisi lacaniana che Žižek ha contribuito a rimettere in circolo negli ultimi anni: la differenza tra la realtà e il reale. Come ha spiegato Alenka Zupančič, l'ipotesi psicanalitica di un *principio* di realtà ci invita a sospettare di qualsiasi realtà che si presenti come naturale:

> Il principio di realtà non è una specie di modalità naturale derivata da come le cose stanno...

> Il principio di realtà è esso stesso ideologicamente mediato; si potrebbe persino arrivare a sostenere che sia la forma più alta di ideologia, quella cioè che si presenta come fatto empirico, come necessità biologica o economica, e che tendiamo a percepire come non ideologica. Ed è proprio qui che dobbiamo prestare la massima attenzione a come l'ideologia funziona.

Per Lacan il reale è quello che ogni «realtà» deve reprimere; meglio ancora: la realtà si costituisce proprio attraverso tale repressione. Il reale è una X non rappresentabile, il vuoto traumatico che può essere soltanto intravisto tra le spaccature e le contraddizioni della realtà apparente. Viene quindi da pensare che una prima strategia contro il realismo capitalista potrebbe partire dall'evocazione di quei «reali» che sottendono la realtà per come il capitalismo ce la presenta.

Uno di questi è la catastrofe ambientale. Certo, a prima vista le questioni ecologiche non danno esattamente l'idea di essere un «vuoto non rappresentabile» per la cultura capitalista: più che inibiti, argomenti come i cambiamenti climatici e la minaccia dell'esaurimento delle risorse vengono essi stessi sfruttati dalla pubblicità e dal marketing. È però un modo di trattare la catastrofe ambientale che illustra alla perfezione il tipo di fantasia su cui poggia il realismo capitalista: l'assunto che

le risorse siano infinite, che la Terra altro non sia che un guscio da raschiare, e che qualsivoglia problema verrà risolto dal mercato. Una versione di questa fantasia è proprio *Wall-E*: il film suggerisce l'idea che sia possibile una crescita infinita del Capitale, che il Capitale sia in grado di proliferare senza manodopera (sull'astronave Axiom tutte le mansioni vengono svolte da robot), che l'esaurimento delle risorse sia null'altro che un intoppo temporaneo e che alla fine, dopo il giusto periodo di recupero, il Capitale potrà di nuovo terraformare e ricolonizzare il pianeta.

Nella cultura del tardo capitalismo però, la catastrofe ambientale figura solo come una specie di simulacro, anche perché le sue reali implicazioni restano troppo traumatiche per essere assimilate dal sistema. Il senso profondo delle critiche mosse dagli ecologisti sta nel suggerire che non solo il capitalismo non è l'unico sistema percorribile, ma che proprio il capitalismo minaccia di distruggere l'intero ambiente umano. La relazione tra capitalismo e disastro ecologico non è né casuale né accidentale: la necessità di espandere costantemente il mercato e il feticcio della crescita stanno lì a significare che il capitalismo è, per sua natura, contrario a qualsiasi nozione di sostenibilità.

Tuttavia le questioni ecologiche sono già una terra di contesa, un luogo cioè dove per la politicizzazione si combatte. Di seguito vorrei invece

sottolineare altre due aporie del realismo capitalista che ancora non sono state politicizzate come pure dovrebbero. La prima riguarda la salute mentale. Si tratta in effetti di un esempio paradigmatico: il realismo capitalista insiste a trattare la salute mentale come se fosse un fatto naturale alla stregua del clima (il quale a sua volta non è tanto un fatto naturale quanto un effetto politico-economico); già negli anni Sessanta e Settanta, teorici e politici radicali come Laing, Foucault, Deleuze, Guattari e altri, si concentrarono su condizioni mentali estreme come la schizofrenia, suggerendo che, per esempio, la pazzia fosse una categoria più politica che naturale. Quello di cui però abbiamo bisogno ora è una politicizzazione di disordini assai più comuni; anzi, è proprio il fatto che questi disordini siano diventati *comuni* che vale da solo la nostra attenzione.

Oggi in Gran Bretagna la depressione è la condizione più trattata dal sistema sanitario nazionale. Nel suo libro *Il capitalista egoista*, Oliver James ha ipotizzato in maniera molto convincente una correlazione tra il sempre maggior numero di casi di sofferenza mentale e le varianti del capitalismo neoliberale in paesi come la Gran Bretagna, gli Stati Uniti e l'Australia. In linea con le affermazioni di James, ritengo che il crescente problema dello stress (e dell'angoscia) nelle società capitaliste vada reinquadrato; anziché scaricare sugli individui la risoluzione dei loro problemi psicologici –

vale a dire, anziché accettare la generalizzata *privatizzazione dello stress* che ha preso piede negli ultimi trent'anni – quello che dovremmo chiederci è: com'è potuto diventare tollerabile che così tante persone, e in particolare così tante persone giovani, siano malate? La «piaga della malattia mentale» che affligge le società capitaliste lascia intendere che, anziché essere l'unico sistema che funziona, il capitalismo sia innatamente disfunzionale; il prezzo che paghiamo per dare l'impressione che il capitalismo fili liscio è davvero molto alto.

L'altro fenomeno che vorrei evidenziare è la burocrazia. Nella loro polemica contro il socialismo, gli ideologi neoliberali hanno volentieri puntato il dito contro quel verticismo burocratico che nelle economie pianificate si è tradotto in inefficienza generalizzata e sclerosi istituzionale; col trionfo del neoliberismo la burocrazia è stata quindi relegata a retaggio obsoleto, quasi fosse la reliquia di un passato stalinista verso cui nessuno poteva certo provare nostalgia. Questa interpretazione però non coincide con l'esperienza della maggior parte delle persone che vivono e lavorano sotto il tardo capitalismo, per le quali la burocrazia resta una parte importante della vita di tutti i giorni. La realtà è che, piuttosto che scomparire, la burocrazia ha cambiato aspetto, ed è proprio questo suo aspetto inedito e decentralizzato che le ha permesso di proliferare. Che la burocrazia persista anche nel tardo capitalismo non

è in sé un segnale che il capitalismo non funzioni: semmai è la spia di come il modo in cui il capitalismo funziona *davvero* è molto differente dall'immagine che ne fornisce il realismo capitalista.

Il motivo per cui ho deciso di concentrarmi su problemi mentali e burocrazia deriva in parte dal fatto che entrambi i fenomeni occupano un posto di primo piano in un'area della cultura dominata con sempre maggiore insistenza dagli imperativi del realismo capitalista: l'istruzione. Per anni ho insegnato in un istituto di formazione post-scolastica, e quanto segue deriva in buona parte da questa mia esperienza. In Gran Bretagna, la cosiddetta *further education* è stata per molto tempo il luogo a cui studenti che spesso provenivano da un retroterra proletario potevano rivolgersi in alternativa alle istituzioni scolastiche più convenzionali. Da quando, nei primi anni Novanta, i *further education college* sono stati sottratti al controllo delle amministrazioni locali, si sono ritrovati soggetti sia alle pressioni del «mercato», sia a una serie di obiettivi (o target) imposti a livello governativo: in questo modo, sono diventati l'avanguardia dei cambiamenti che avrebbero coinvolto il resto del sistema educativo e i servizi pubblici nel loro complesso, una specie di laboratorio in cui testare le «riforme» neoliberali. Da questo punto di vista, non c'è luogo migliore per tentare un'analisi di quali siano gli effetti del realismo capitalista.

4.

IMPOTENZA RIFLESSIVA, IMMOBILIZZAZIONE E COMUNISMO LIBERALE

A differenza dei loro predecessori degli anni Sessanta e Settanta, oggi gli studenti britannici sembrano essere politicamente disimpegnati. Se in Francia gli studenti non hanno mai smesso di protestare contro le politiche neoliberali, i loro omologhi britannici – che pure subiscono una situazione incomparabilmente peggiore – paiono come rassegnati al loro destino. Ora: io credo che non si tratti né di apatia, né di cinismo; piuttosto, è quella che chiamo *impotenza riflessiva*. Gli studenti cioè sanno che la situazione è brutta, ma sanno ancor di più che non possono farci niente. Solo che questa consapevolezza, questa riflessività, non è l'osservazione passiva di uno stato delle cose già in atto: è una profezia che si autoavvera.

L'impotenza riflessiva corrisponde a un'implicita visione del mondo comune a molti giovani britannici, e si lega a patologie estremamente diffuse. Tantissimi adolescenti con cui ho lavorato soffrivano di problemi di salute mentale o di difficoltà di apprendimento, e la depressione è endemica: è d'altronde la condizione che il servizio sanitario nazionale si trova ad affrontare più spesso, senza dire che coinvolge persone sempre più giovani. È anche impressionante il numero di studenti che soffre di

qualche forma di dislessia. Non è esagerato affermare che, nella Grand Bretagna tardo capitalista, il solo essere adolescenti rischia di equivalere a una forma di malattia. Una tale patologizzazione pregiudica qualsiasi possibilità di politicizzazione: privatizzare questi disturbi, trattarli come se fossero provocati da null'altro che qualche squilibrio chimico o neurologico dell'individuo, o come se fossero il semplice risultato del retroterra familiare, significa escludere a priori qualsiasi causa sociale sistemica.

Molti dei giovani studenti in cui mi sono imbattuto sembravano calati in uno stato che definirei di «edonia depressa». Di solito la depressione è caratterizzata da uno stato di anedonia, ma la condizione alla quale mi riferisco descrive non tanto l'incapacità di provare piacere, quanto l'incapacità di non inseguire *altro* che il piacere. La sensazione è che «manchi qualcosa», ma questa non si traduce nella considerazione che tale misterioso e introvabile appagamento possa essere raggiunto solo *al di là* del principio di piacere: si tratta in buona misura di una conseguenza dell'ambigua situazione in cui versano gli studenti, stretti tra il vecchio ruolo di soggetti di un'istituzione disciplinare e il nuovo status di consumatori di servizi.

In un saggio fondamentale come *Poscritto sulle società di controllo* Gilles Deleuze distingue tra le società disciplinari descritte da Foucault – organizzate attorno ad ambienti chiusi come la

fabbrica, la scuola e la prigione – e le nuove società del controllo, nelle quali tutte le istituzioni vengono integrate in un regime diffuso. Deleuze ha ragione quando individua in Kafka il profeta di quel potere diffuso e cibernetico che caratterizza le società del controllo. Nel *Processo,* Kafka significativamente distingue due possibili tipi di assoluzione per l'imputato: innanzitutto, l'assoluzione vera e definitiva non è più possibile, se mai lo è stata (esistono «solo leggende [che] parlano di assoluzioni vere»); le due opzioni restanti sono quindi o l'«assoluzione apparente» (nella quale l'imputato viene tecnicamente assolto almeno fino a quando, in un futuro imprecisato, potrebbe di nuovo essere chiamato a rispondere alle accuse a suo carico), oppure il «rinvio» (nel quale l'imputato si impegna in una serie di dispute legali in modo da rimandare all'infinito il temuto verdetto). Deleuze osserva che la società del controllo immaginata non solo da Kafka, ma anche da Foucault e Burroughs, opera facendo leva su una posticipazione indefinita: l'istruzione è un processo continuo, l'intera vita lavorativa è segnata da una successione di aggiornamenti, il lavoro te lo porti a casa, lavori da casa e sei a casa a lavoro. Una conseguenza di questa forma «indefinita» di potere è che il controllo esterno viene garantito dalla sorveglianza interna: il controllo, cioè, funziona solo quando sei complice. Da qui viene la figura burroughsiana del

control addict che dal controllo dipende, ma che anche, inevitabilmente, dal controllo viene posseduto e sottomesso.

Provate a entrare in una classe qualsiasi del college in cui ho insegnato, e subito ne apprezzerete la cornice post-disciplinare. Foucault ha scrupolosamente elencato i modi in cui la disciplina viene applicata attraverso l'imposizione di rigide posture corporee; ma nel mio college avreste visto gli studenti stravaccati sui banchi e costantemente impegnati a chiacchierare o a sgranocchiare snack nel bel mezzo della lezione (a dire il vero, a volte venivano consumati interi pasti). La classica segmentazione disciplinare di un tempo sta andando in frantumi. Il regime carcerario della disciplina viene eroso dalle tecnologie del controllo e dal loro sistema basato su consumo infinito e crescita continua.

Il sistema attraverso cui il college è finanziato fa sì che – anche qualora qualcuno intendesse farlo – non ci si possa letteralmente permettere di respingere uno studente. Le risorse allocate per i college si basano sia su quanto questi riescano a raggiungere obiettivi specifici (e quindi fanno testo i risultati degli esami), sia sul tasso di frequenza e di mantenimento degli studenti: questa combinazione di imperativi di mercato e quelli che burocraticamente vengono chiamati target è un tipico tratto dello «stalinismo di mercato» che attualmente regola i servizi pubblici. Per usare un

eufemismo, l'assenza di un vero e proprio sistema disciplinare non è stata compensata da un aumento della motivazione degli studenti, anche perché questi sanno benissimo che possono pure non frequentare le lezioni per settimane intere, possono pure non svolgere alcun compito o lavoro, e non ci sarà comunque nessuna seria sanzione ad attenderli. A questa libertà gli studenti in genere reagiscono non dedicandosi a progetti propri, ma cedendo a un'inerzia edonistica (o anedonica): e cioè a uno stato di soffice narcosi, al confortevole oblio della Playstation, alle maratone notturne davanti alla televisione, alla marijuana.

Provate a chiedere agli studenti di leggere più di un paio di frasi e loro vi risponderanno che *non ce la fanno*: e ricordatevi che stiamo parlando di studenti con un'istruzione superiore. La recriminazione più comune, è che *è noioso*. Solo che l'oggetto della lamentela non è tanto il contenuto scritto dei materiali, quanto il banale atto di leggere. Non si tratta soltanto del tradizionale torpore adolescenziale, ma dell'inconciliabilità tra una giovane enerazione post-alfabetizzata e «troppo connessa per riuscire a concentrarsi», e le logiche limitanti e concentrazionarie di un sistema disciplinare in decadenza. Essere «annoiati» significa semplicemente venire esiliati dallo stimolo e dall'eccitamento comunicativo degli SMS, di YouTube, del fast food; significa essere costretti a rinunciare, anche solo

per un momento, al flusso costante di una zuccherosa gratificazione *on demand*. Ci sono studenti che vorrebbero Nietzsche allo stesso modo in cui vorrebbero un hamburger: quello che non colgono – ed è un fraintendimento alimentato dalle logiche del sistema consumistico – è che l'indigeribilità, la difficoltà, *è* Nietzsche.

Un esempio: una volta ho chiesto a uno studente perché mai indossava gli auricolari in classe. Ha risposto che non era un problema, perché tanto non stava ascoltando musica. In un'altra lezione invece, dalle sue cuffie arrivava musica a volume bassissimo, senza però che lui le indossasse. Quando gli ho chiesto di spegnerla ha replicato che lui nemmeno la sentiva. Perché indossare delle cuffie senza musica, perché suonare musica senza cuffie? La risposta è che la sola presenza degli auricolari sulle orecchie, o la consapevolezza che – pur senza sentirla – c'era comunque della musica che stava suonando, lo rassicurava del fatto che la matrice era *sempre lì*, a portata di mano. E poi, in un esempio classico di interpassività, la musica stava comunque suonando: anche se lui non riusciva a sentirla, c'era pur sempre il lettore che poteva godersela al posto suo. Anche l'utilizzo degli auricolari è un particolare indicativo: la musica pop non viene vissuta per il suo potenziale impatto sullo spazio pubblico, ma relegata a «ediPodico» piacere consumistico e privato che ci trincera dalla socialità.

L'essere imbrigliati nella matrice dell'intrattenimento porta come conseguenza un'interpassività nervosa e agitata, un'incapacità di concentrarsi e focalizzare alcunché. Il modo in cui gli studenti non riescono a mettere in relazione il loro attuale deficit d'attenzione coi fallimenti che verranno, la loro inettitudine nel tradurre il tempo in una narrativa coerente, è sintomo di qualcosa di più che la mera demotivazione. A tornare sinistramente alla memoria è l'analisi di Jameson in *Postmoderno e società dei consumi*. Per Jameson, le teorie di Lacan sulla schizofrenia offrono un «suggestivo modello estetico» per la comprensione di come le soggettività vengono frammentate dinanzi all'emergente complesso industriale dell'intrattenimento: «una volta spezzatasi la catena significante, lo schizofrenico lacaniano è ridotto a un'esperienza di puri significanti materiali; in altre parole, a una serie di presenti puri e scollegati nel tempo». Così scriveva Jameson alla fine degli anni Ottanta, vale a dire quando è nata la maggior parte dei miei studenti: quella che oggi frequenta le aule scolastiche, è insomma una generazione emersa all'interno di una cultura astorica e segnata da interferenze antimnemoniche, per la quale il tempo è da sempre ripartito in microporzioni digitali.

Se la cifra della disciplina è il lavoratore-prigioniero, quella del controllo è il debitore-tossico. Il cyber-Capitale agisce creando dipendenza nei

suoi stessi utilizzatori, e questo lo capì bene già William Gibson: in *Neuromante*, quando Case e gli altri cowboy del cyberspazio si sconnettono dalla matrice provano un senso di stordimento misto ad allucinazioni tattili, e la stessa dipendenza da speed di Case è chiaramente il surrogato di una forma ben più astratta di anfetamina. Se insomma la sindrome da deficit di attenzione e iperattività è una patologia, si tratta allora di una patologia peculiare del tardo capitalismo: una conseguenza dell'essere connessi a quei circuiti di controllo e intrattenimento che caratterizzano la nostra cultura consumistica e ipermediata. Allo stesso modo, in molti casi quella che chiamiamo dislessia altro non è che *post-lessia*: gli adolescenti processano dati densamente affollati di immagini senza alcun bisogno di saper leggere davvero; il riconoscimento degli slogan è tutto quello che serve per navigare il piano dell'informazione online e mobile. «La scrittura non è mai stata retaggio del capitalismo. Il capitalismo è profondamente analfabeta», sostengono Deleuze e Guattari nell'*Antiedipo*; «il linguaggio elettrico non passa né per la voce né per la scrittura: l'elaborazione dei dati può fare a meno di entrambe». Da qui, ecco forse il motivo per cui tanti imprenditori di successo sono dislessici, anche se resta da capire se questa efficienza post-lessicale sia la causa o l'effetto della loro affermazione.

Chiamati a mediare tra la soggettività post-alfabetizzata del consumatore tardo capitalista e le richieste del regime disciplinare (esami da superare e così via), gli insegnanti sono stati a loro volta sottoposti a una pressione incredibile; e questo è solo uno dei modi attraverso cui l'istruzione, lungi dall'essere quella torre d'avorio al riparo dal mondo reale, si trasforma in motore per la riproduzione della realtà sociale, scontrandosi direttamente con le contraddizioni della società capitalista. Gli insegnanti si ritrovano intrappolati tra il ruolo di facilitatori-intrattenitori e quello di disciplinatori autoritari: vorrebbero aiutare gli studenti a passare gli esami, ma gli viene anche chiesto di incarnare l'autorità, di imporre dei doveri. Dal punto di vista degli studenti, l'identificazione degli insegnanti come figure autoritarie esaspera il problema della «noia», se non altro perché qualsiasi prodotto dell'autorità è noioso a priori. Ironicamente, dagli insegnanti si esige più che mai una funzione di disciplinatori nello stesso esatto momento in cui le strutture disciplinari sono andate in crisi; mentre le famiglie cedono alle pressioni di un capitalismo che obbliga entrambi i genitori a lavorare, agli insegnanti viene chiesto di comportarsi come surrogati dell'istituzione familiare: sono loro che devono instillare negli studenti i protocolli comportamentali base, sono loro che devono provvedere alla guida e al sostegno emotivo di quegli

adolescenti che, in non pochi casi, ancora non sanno come socializzare.

Un particolare che vorrei sottolineare è che nessuno degli studenti a cui ho insegnato aveva alcun obbligo di frequentare il college: se avessero voluto, avrebbero benissimo potuto andarsene. Ma l'assenza di opportunità di lavoro interessanti, assieme al cinico incoraggiamento da parte delle istituzioni, fa sì che il college appaia come l'alternativa più facile e sicura. Ancora Deleuze ci informa che la società del controllo si basa più sul debito che sulla reclusione: ma, alla sua maniera, l'attuale sistema educativo riesce *sia* a indebitare, *sia* a recludere gli studenti. La logica è: paga per il tuo stesso sfruttamento. Indébitati, e otterrai lo stesso McLavoro che avresti ottenuto lasciando la scuola a sedici anni.

Jameson ha osservato che «il collasso della temporalità libera improvvisamente il presente da tutte le attività e le intenzionalità che potrebbero focalizzarlo e renderlo uno spazio per la prassi». Ma provare nostalgia per il contesto in cui funzionavano i vecchi tipi di prassi è francamente inutile, ed è questo il motivo per cui le proteste degli studenti francesi non rappresentano un'alternativa all'impotenza riflessiva dei loro omologhi britannici. Che un vessillo del neoliberismo come l'*Economist* si faccia beffe dell'opposizione anticapitalista in Francia sorprende poco; e però

lo scherno con cui si riferisce all'«immobilismo» francese un punto lo coglie. Si leggeva sul settimanale inglese in un articolo del 30 marzo 2006:

> Di certo gli studenti protagonisti delle proteste pensavano di replicare gli eventi che nel maggio 1968 portarono i loro genitori a prendersela con Charles de Gaulle. Del Sessantotto hanno ripreso gli slogan («Sotto il pavé, la spiaggia!») e i simboli (l'università della Sorbona). In questo senso, è una protesta che sembra il naturale proseguimento delle rivolte nelle banlieue che nel 2005 portarono il governo a imporre lo stato d'emergenza. Ai tempi furono i disoccupati, i sottoproletari, le etnie subalterne che si ribellarono contro un sistema che li escludeva: eppure la caratteristica sorprendente delle ultime proteste è che stavolta le forze della ribellione sono dalla parte della conservazione. A differenza dei giovani rivoltosi delle banlieue, gli studenti e i sindacati del pubblico impiego puntano a impedire il cambiamento, a lasciare la Francia così com'è.

È sorprendente come le pratiche di tanti di questi «immobilisti» invertano a loro modo quelle di un altro gruppo di persone che aspirano a dipingersi come eredi del Sessantotto: i cosiddetti «comunisti liberali» alla George Soros o alla Bill Gates, che all'avida ricerca del profitto uniscono la retorica

dell'impegno ecologista e della responsabilità. Al di là delle loro preoccupazioni sociali, i comunisti liberali pensano che il lavoro vada (post)modernizzato, o meglio ancora reso «smart»: spiega Žižek che «essere smart significa essere dinamici e nomadi contro qualsiasi burocrazia centralizzata. Significa credere nel dialogo e nella cooperazione contro qualsivoglia autorità centrale. Credere nella flessibilità contro la routine. Nella cultura e nella conoscenza contro la produzione industriale. Nell'interazione spontanea e nell'autopoiesi contro le rigide gerarchie».

Presi assieme, gli immobilisti (con la loro ammissione implicita che il capitalismo non potrà mai essere rovesciato, e che nei suoi confronti non si può tentare altro che opporre resistenza) e i comunisti liberali (per i quali gli eccessi immorali del capitalismo vanno temperati dalla filantropia e dalla beneficenza) danno il senso di come le potenzialità politiche dell'oggi siano circoscritte proprio dal realismo capitalista. Se gli immobilisti ricorrono a forme di protesta dal sapore sessantottesco in nome della resistenza al cambiamento, i comunisti liberali sposano energicamente la causa della «novità». Žižek ha senz'altro ragione quando fa notare che il comunismo liberale, anziché essere una specie di correttivo progressista dell'ideologia capitalista ufficiale, è esso stesso l'ideologia dominante del capitalismo contemporaneo:

«flessibilità», «nomadismo» e «spontaneità» sono gli imperativi gestionali che caratterizzano tutta la società del controllo postfordista. Ma il problema è che qualsiasi opposizione alla flessibilità e alla decentralizzazione rischia di essere come minimo controproducente: battersi in nome dell'inflessibilità e della centralizzazione non è esattamente il massimo dell'entusiasmo...

Ad ogni modo, resistere al «nuovo» non è una causa che la sinistra possa o debba abbracciare. Il Capitale è stato molto attento e scrupoloso quando si è trattato di ragionare su come mandare in frantumi la vecchia classe operaia; mentre dall'altra parte altrettanta riflessione non c'è stata né su quali tattiche adottare sotto il postfordismo, né su quale *nuovo linguaggio* sviluppare per far fronte alle condizioni che lo stesso postfordismo impone. Mettere in discussione l'appropriazione capitalista della categoria del «nuovo» è importante; ma al tempo stesso rivendicare il «nuovo» non può significare adattarsi alle condizioni in cui già ci troviamo: in quello siamo già riusciti benissimo, e sappiamo bene che «riuscire ad adattarsi con successo» è la principale strategia dell'ideologia manageriale.

Un'importante rettifica del rapporto che intercorrerebbe tra Capitale e novità arriva dalla ripetuta associazione tra i termini «neoliberismo» e «restaurazione» proposta da Badiou come da David Harvey. Per entrambi, dal punto di vista politico il

neoliberismo non annuncia nulla di nuovo: semmai segna un *ritorno* al privilegio e al dominio di classe. Scrive Badiou che «in Francia la parola *restaurazione* indica il periodo in cui, nel 1815, tornò il Re dopo la Rivoluzione e Napoleone. Noi ci troviamo in un periodo simile. Il capitalismo liberale viene oggi visto, assieme al suo sistema politico di riferimento (ovvero il parlamentarismo), come l'unica soluzione naturale e accettabile». Harvey suggerisce che la neoliberalizzazione vada concepita come un «progetto *politico* per ristabilire le condizioni dell'accumulazione di capitale e restaurare il potere delle élite economiche». Ancora Harvey dimostra come, in un'epoca comunemente descritta come post-politica, la lotta di classe non si sia interrotta; piuttosto, è stata combattuta da un lato soltanto: quello dei ricchi. Nota Harvey:

> Negli Stati Uniti, dopo l'implementazione delle politiche neoliberali nei tardi anni Settanta, la percentuale del reddito nazionale percepita dall'1% più ricco della popolazione è cresciuta fino a raggiungere il 15% entro la fine del secolo. Lo 0,1% della popolazione che percepisce i redditi più alti ha visto crescere la propria quota di reddito nazionale dal 2% del 1978 a oltre il 6% del 1999, mentre il rapporto tra il salario medio dei lavoratori e quello dei dirigenti d'azienda è passato dal 30 a 1 del 1970, a quasi 500 a 1 entro

> il 2000. Non è una situazione confinata agli Stati Uniti: in Gran Bretagna l'1% più ricco ha raddoppiato la propria fetta del reddito nazionale, passando dal 6,5% del 1982 al 13%.

Harvey mostra anche come i neoliberali siano riusciti a essere persino più leninisti dei leninisti: in particolare il loro ricorso ai think thank come forma di avanguardia intellettuale è servito a instaurare quel clima ideologico in cui il realismo capitalista avrebbe infine prosperato.

Il modello immobilista, quello che si riduce a chiedere di conservare il vecchio regime fordista/disciplinare, non potrà mai funzionare nei paesi in cui il neoliberismo è già riuscito a imporsi. In Gran Bretagna il fordismo è definitivamente collassato, e con lui tutti quei luoghi attorno ai quali si concentrava la politica vecchio stampo. Alla fine del suo saggio sul controllo, Deleuze si domanda quali nuove forme potrebbe assumere una politica anticontrollo:

> Una delle questioni più importanti riguarda l'inefficacia dei sindacati: impegnati da sempre a combattere contro la disciplina e gli spazi di reclusione, riusciranno ad adattarsi o daranno vita a nuove forme di resistenza contro la società del controllo? Siamo già in grado di delineare i vaghi contorni delle forme che verranno, capaci di

> contrastare le gioie del marketing? Molti giovani pretendono stranamente di essere «motivati», chiedono di ritornare all'apprendistato e alla formazione permanente; sta a loro scoprire a cosa questo servirà davvero, così come i loro padri hanno dolorosamente scoperto qual era il fine della disciplina.

Quella che va individuata è una via d'uscita dalla logica binaria motivazione/demotivazione: dobbiamo fare in modo che la disidentificazione dai piani del controllo si traduca in qualcosa di diverso da una forma di apatia afflitta. Una strategia potrebbe essere quella di far slittare il terreno della politica, insomma di spostarsi dalle priorità salariali tradizionalmente care ai sindacati, per concentrarsi su quelle forme di scontento specifiche del postfordismo. Ma prima di insistere su analisi del genere, bisogna approfondire cosa il postfordismo davvero sia.

5.

6 OTTOBRE 1979: «NON FARE ENTRARE NIENTE NELLA TUA VITA»

Racconta il boss del crimine Neil McCauley in *Heat*, il film di Michael Mann del 1995: «Un tizio un giorno m'ha detto: non avere affetti. Non fare entrare nella tua vita niente che tu non possa piantare in trenta secondi netti se fiuti la polizia dietro l'angolo». Uno dei modi più semplici per cogliere la differenza tra fordismo e postfordismo è mettere a confronto il film di Mann e i gangster movie girati da Francis Ford Coppola e Martin Scorsese tra il 1971 e il 1990. In *Heat* i colpi non vengono messi a segno da «famiglie» legate al Vecchio Continente, ma da bande senza radici che si muovono in una Los Angeles tutta superfici cromate, cucine di design, autostrade in serie e *diners* notturni. È come se il colore locale, l'aroma delle cucine, gli idioletti culturali, insomma tutto quanto stava alla base di film come *Il padrino* o *Quei bravi ragazzi* fosse stato rivestito, coperto da una mano di vernice. La Los Angeles di *Heat* è un mondo senza storia né punti di riferimento, uno *sprawl* griffato dove i segni del territorio sono stati rimpiazzati da una teoria infinita di catene commerciali tutte identiche tra loro. I fantasmi della Vecchia Europa che infestavano le strade di Coppola e Scorsese sono stati esorcizzati, sepolti sotto qualche caffetteria in franchise

assieme alle vecchie faide, alle rivalità rancorose, alle vendette appassionate. Sul mondo di *Heat* si può imparare molto già da un nome come «Neil McCauley»: suona anonimo, sembra preso da un passaporto falso, è un nome che non ha storia (anche se, ironicamente, pare richiamare quello dello storico inglese Lord McCaulay). Vuoi mettere con «Corleone»? Mica è un caso se il Padrino prendeva il nome del suo paese d'origine.

Tra i personaggi interpretati da Robert De Niro, McCauley è forse quello che più si avvicina alla personalità dell'attore: uno schermo, un messaggio cifrato, senza profondità, freddamente professionale, l'essenza più pura dell'esercizio, della ricerca, del Metodo («faccio quello che faccio meglio»). McCauley non è un boss della mafia, non è il capo borioso che governa una gerarchia barocca retta da codici tanto solenni e misteriosi quanto quelli della Chiesa cattolica, scritti nel sangue di migliaia di faide. I componenti della sua banda sono professionisti, sono imprenditori-speculatori dai modi concreti, sono tecnici del crimine i cui principi stanno all'esatto opposto della lealtà alla famiglia cara a Cosa Nostra. A queste condizioni, qualsiasi legame familiare sarebbe d'altronde insostenibile; come ricorda McCauley al detective Vincent Hanna (interpretato da Al Pacino): «Se sei sempre appresso a me e dove vado io vai anche tu, come puoi pretendere di riuscire a tenerti una

moglie?»; essendo l'ombra di McCauley, Hannah è costretto a rifletterne lo stato di indeterminatezza, di perpetua mobilità.

Come un qualsiasi gruppo di azionisti, la banda di McCauley è tenuta assieme dalla prospettiva del guadagno futuro: qualsiasi altro legame sarebbe un extra facoltativo e quasi certamente pericoloso. Il loro è un accordo temporaneo, pragmatico e trasversale: sanno che ciascuno di loro è parte intercambiabile di una macchina, che nulla è dovuto e che niente è destinato a durare. A loro confronto, i vecchi *goodfellas* sembrano quasi dei pantofolai sentimentalisti, tenacemente aggrappati a comunità morenti, a territori condannati all'estinzione.

L'ethos abbracciato da McCauley è lo stesso che Richard Sennett analizza in *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, il fondamentale studio sui cambiamenti affettivi causati dalla riorganizzazione postfordista del lavoro. È una condizione ben riassunta dallo slogan «niente è a lungo termine»: se in passato i lavoratori potevano acquisire un singolo bagaglio di capacità e da lì aspettarsi di progredire verso l'alto sui binari di una rigida gerarchia organizzativa, adesso ai lavoratori viene richiesto di apprendere periodicamente capacità nuove, a seconda di come si muovono da un'organizzazione all'altra, da un ruolo all'altro. E dal momento che

l'organizzazione del lavoro viene decentralizzata, e che le vecchie gerarchie piramidali vengono sostituite da nuove reti trasversali, a essere premiata è la «flessibilità».

In un'involontaria eco della battuta che McCauley rivolge ad Hanna («Come pretendi di riuscire a tenerti una moglie?»), Sennett sottolinea l'intollerabile stress che sulle dinamiche familiari provoca una tale condizione di instabilità permanente. I valori da cui la vita in famiglia dipende – riconoscenza, fiducia, impegno – sono precisamente gli stessi che il nuovo capitalismo ritiene obsoleti. Eppure, visti gli attacchi che vengono portati alla sfera pubblica e lo smantellamento di quelle reti di sicurezza a suo tempo garantite dal vecchio «Stato assistenziale», proprio la famiglia viene sempre più identificata come un rifugio dalle pressioni di un mondo costantemente segnato dall'instabilità.

La situazione in cui versa la famiglia nel capitalismo postfordista è contraddittoria nello stesso modo in cui aveva previsto il marxismo tradizionale: il capitalismo ha bisogno della famiglia (in quanto strumento essenziale per la riproduzione e la cura della forza lavoro; perché allevia le ferite psichiche inferte da condizioni socioeconomiche fuori controllo), eppure contemporaneamente ne mina le fondamenta (impedendo ai genitori di trascorrere tempo con i propri figli; alimentando la tensione di coppia nel momento in cui i partner

diventano l'unica fonte di consolazione affettiva reciproca).

Stando all'economista marxista Christian Marazzi, il passaggio dal fordismo al postfordismo porta una data precisa: 6 ottobre 1979. Quel giorno la Federal Reserve portò i tassi d'interesse al 20%, spianando la strada alla cosiddetta *supply-side economics* che avrebbe modellato la realtà economica in cui tuttora siamo immersi. L'innalzamento dei tassi d'interesse non si limitò a contenere l'inflazione, ma rese possibile una riorganizzazione dei modelli di produzione e distribuzione: la «rigidità» della linea di produzione fordista cedette il posto alla «flessibilità», una parola che a qualsiasi lavoratore di oggi farà correre un brivido di immedesimazione lungo la schiena. Questa flessibilità è stata a sua volta definita da una deregolamentazione del Capitale e del lavoro, che ha portato a una crescente esternalizzazione e precarizzazione della manodopera e a un sempre maggior numero di lavoratori impiegati su base temporanea.

Come Sennett, Marazzi riconosce che se da una parte la condizione postfordista richiede una maggiore cibernetizzazione dell'ambiente di lavoro, dall'altra è proprio da tale cibernetizzazione che questa nuova condizione emerge. Nella fabbrica fordista, tute blu e colletti bianchi venivano brutalmente separati da strutture fisiche che, all'interno dello stesso edificio, rispondevano a mansioni

diverse: costretti in ambienti rumorosi e sorvegliati a vista da dirigenti e supervisori, i lavoratori potevano comunicare tra loro soltanto durante le pause, al bagno, alla fine della giornata lavorativa o nei momenti di sabotaggio, per il semplice motivo che la comunicazione interrompeva la produzione. Ma sotto il postfordismo la catena di montaggio si trasforma in «flusso di informazioni». È insomma proprio *comunicando* che la gente lavora. Per dirla con Norbert Wiener, comunicazione e controllo si legano a vicenda.

Lavoro e vita diventano così inseparabili. Persino quando sogni ti ritrovi il Capitale alle costole. Il tempo smette di essere lineare e diventa caotico, puntiforme. Il sistema nervoso viene ristrutturato allo stesso modo della produzione e della distribuzione. Per funzionare, in quanto elemento della produzione *just in time*, devi saper reagire agli eventi imprevisti e imparare a vivere in condizioni di instabilità assoluta (o «precarietà», come da orribile neologismo). Periodi in cui lavori si alternano a periodi in cui sei disoccupato. Costretto a una fila infinita di impieghi a breve termine, non riesci a pianificare un futuro.

Sia Marazzi che Sennett fanno notare come lo sgretolamento del modello fondato sul lavoro stabile sia stato in parte motivato dalle aspirazioni dei lavoratori stessi: erano in effetti proprio i lavoratori che, giustamente, non ne volevano più sapere di

lavorare per quarant'anni dentro la stessa fabbrica. A sua volta, il Capitale ha sollecitato e metabolizzato il desiderio di emancipazione dalla routine fordista, spiazzando in questo modo una sinistra che da allora per molti versi non si è più ripresa. In un paese come la Gran Bretagna, il sistema fordista era fin troppo rassicurante per i tradizionali rappresentanti della classe operaia, ovvero i sindacati: lo stabile antagonismo che ne derivava conferiva loro un ruolo assicurato. Questo però ha fatto sì che, per gli apologeti del Capitale postfordista, sia stato facile presentarsi come nemici dello status quo, come capitani coraggiosi in lotta contro l'inerzia di un'organizzazione del lavoro «inutilmente» plagiata da un antagonismo ideologico che, sì, faceva il gioco di politici e leader sindacali, ma poco serviva alle speranze di quella stessa classe che i sindacati sostenevano di rappresentare. Oggi l'orizzonte dell'antagonismo non sta più all'esterno, vale a dire nel confronto tra blocchi sociali; è semmai tutto interno alla psicologia del lavoratore, che da una parte resta coinvolto nel vecchio conflitto tra classi, mentre dall'altra è interessato a massimizzare i profitti dei propri investimenti in vista del fondo pensione. E se non c'è più un nemico esterno identificabile, la conseguenza è che – come nota ancora Marazzi – sotto il postfordismo i lavoratori assomigliano agli ebrei che nel Vecchio Testamento lasciano la «casa di schiavitù»:

liberi da una prigionia verso la quale non provano nostalgia alcuna, ma anche abbandonati, persi nel deserto, confusi sul da farsi.

Il conflitto scatenato nella psiche degli individui non può che produrre vittime; Marazzi analizza il legame tra postfordismo e aumento dei casi di sindrome bipolare: da questo punto di vista, se la schizofrenia è – come ricordano Deleuze e Guattari – la condizione che segna il limite esterno del capitalismo, allora il disturbo bipolare è la malattia mentale che del capitalismo segna l'«interno». Di più: coi suoi incessanti cicli di espansione e crisi, è il capitalismo stesso a essere profondamente e irriducibilmente bipolare, periodicamente oscillante tra stati di eccitazione incontrollata (l'esuberanza irrazionale delle «bolle») e crolli depressivi (l'espressione «depressione economica» non è evidentemente casuale). Il capitalismo nutre e riproduce gli umori della popolazione a un livello che nessun altro sistema sociale ha mai sfiorato: senza delirio e senza fiducia in se stesso, non saprebbe proprio come funzionare.

Col postfordismo sembra aver toccato un nuovo apice quella «piaga invisibile» dei disordini psichici e affettivi che, silenziosamente e subdolamente, ha preso a diffondersi sin dal 1750 circa (e cioè dagli inizi del capitalismo industriale). È qui che il lavoro di Oliver James diventa importante. Ne *Il capitalista egoista* James fa notare come negli

ultimi venticinque anni abbiamo assistito a un significativo aumento del tasso di «disturbi mentali»:

> Secondo la maggior parte dei criteri, il livello di sofferenza è quasi raddoppiato tra le persone nate nel 1946 (che avevano trentasei anni nel 1982) e quelle nate nel 1970 (che ne avevano trenta nel 2000). Per esempio, nel 1982 il 16% delle donne trentaseienni ha riportato di soffrire di «problemi di nervi, sentirsi giù, tristi o depresse», mentre nel 2000 la cifra per le trentenni era del 29% (per gli uomini era l'8% nel 1982, il 13% nel 2000).

In un altro studio inglese citato da James, viene messo a confronto il tasso di morbilità psichiatrica (ovvero nevrosi, fobie e depressione) in campioni interrogati tra 1977 e 1985: «Mentre nel 1977 i casi ammontavano al 22% del campione, entro il 1986 la cifra era salita a quasi un terzo della popolazione (31%)». Rispetto ad altre nazioni comunque rette da sistemi capitalisti, i tassi più alti arrivano da quei paesi in cui vige quello che James chiama «capitalismo egoista»: James ipotizza quindi che siano proprio le politiche «egoistiche» (vale a dire neoliberali) le principali responsabili dell'incremento. In particolar modo, James si sofferma sul modo in cui il capitalismo egoista istiga all'idea che qualsiasi aspirazione o aspettativa possa essere realizzata:

> In questa fantasiosa società imprenditoriale, la delusione è alimentata dalla convinzione che chiunque può essere un Alan Sugar o un Bill Gates, indipendentemente dal fatto che una simile eventualità sia andata diminuendo dagli anni Settanta in poi: una persona nata nel 1958, aveva ad esempio più probabilità di risalire la scala sociale (magari grazie all'istruzione) di una nata nel 1970. Le tossine più nocive del capitalismo egoista, sono quelle che sistematicamente incoraggiano l'idea che la ricchezza materiale sia la chiave per la realizzazione personale, che i ricchi sono i vincenti e che per puntare in alto non serve altro che lavorare sodo, indifferentemente dal retroterra familiare, etnico o sociale di provenienza. Se poi non riesci, l'unico da biasimare sei tu.

Quanto James suggerisce a proposito di aspirazioni, aspettative e fantasie, combacia in effetti con quella «edonia depressa» che ho osservato tra i giovani britannici.

In un contesto di crescente disagio mentale, è sintomatico che un partito come il New Labour abbia deciso nel 2005 di operare dei tagli sui sussidi di invalidità, insinuando che molti di quelli che ne facevano richiesta non fossero malati sul serio e che, insomma, facessero solo finta. Al contrario di una simile premessa, che la maggior parte dei richiedenti (ovvero molto più di due milioni

di persone) siano vittime del Capitale non è una conclusione irragionevole. Tra le persone che si rivolgono al sussidio di invalidità, molte si ritrovano psicologicamente danneggiate dall'insistenza con cui il realismo capitalista ribadisce che industrie come quella mineraria non siano più economicamente sostenibili (sebbene anche in termini brutalmente economici quella della sostenibilità è una tesi che convince poco, specie se si considera il costo che i contribuenti andrebbero a pagare per i sussidi e altre forme di sostegno). Molti invece sono semplicemente crollati sotto la terrificante instabilità della condizione postfordista.

L'ontologia oggi dominante nega alla malattia mentale ogni possibile origine di natura sociale. Ovviamente, la chimico-biologizzazione dei disturbi mentali è strettamente proporzionale alla loro depoliticizzazione: considerarli alla stregua di problemi chimico-biologici individuali, per il capitalismo è un vantaggio enorme. Innanzitutto, rinforza la spinta del Capitale in direzione di un'individualizzazione atomizzata (sei malato per colpa della chimica del tuo cervello); e poi crea un mercato enormemente redditizio per le multinazionali farmaceutiche e i loro prodotti (ti curiamo coi nostri psicofarmaci).

Che qualsiasi malattia mentale possa essere rappresentata come un fatto neurologico è chiaro a tutti. Ma questo non ci dice nulla sulle cause. Se

per esempio è vero che la depressione generalmente comporta un basso livello di serotonina, allora quello che va spiegato è perché in determinati individui il livello di serotonina sia basso. Farlo però richiede una spiegazione sociale e politica: ripoliticizzare la malattia mentale è un compito urgente per qualsiasi sinistra che voglia lanciare una sfida al realismo capitalista.

Infine, intravedere un parallelismo tra l'incremento dei disturbi mentali e i nuovi modelli di valutazione per le prestazioni dei lavoratori è tutto tranne che eccentrico. È su questa «nuova burocrazia» che ci concentreremo adesso.

6.

TUTTO CIÒ CHE È SOLIDO SI DISSOLVE NELLE *PUBLIC RELATIONS*: STALINISMO DI MERCATO E ANTIPRODUZIONE BUROCRATICA

Impiegati... male!, l'ingiustamente bistrattato film che Mike Judge scrisse e diresse nel 1999, è un acuto ritratto di quello che è stato il luogo di lavoro tra anni Novanta e primi Duemila, allo stesso modo in cui *Blue collar* (1978) di Paul Schrader fu il ritratto delle relazioni lavorative degli anni Settanta. Al posto del conflitto tra sindacalisti e dirigenti di fabbrica, il film di Judge ci mostra un'azienda sclerotizzata da un'«antiproduzione» amministrativa: gli impiegati ricevono diversi promemoria da diversi manager, tutti riportanti la stessa indicazione. Naturalmente, il promemoria in questione riguarda una faccenda burocratica: chiede di conformarsi a una nuova procedura che impone di porre delle copertine sui rapporti inviati. In ossequio al dogma *be smart!*, l'ufficio in cui si svolge il film è un misto di informalità, dirigenti in maniche di camicia e placido autoritarismo. Lo stesso stile manageriale, Judge ce lo mostra anche nella catena di caffè in cui gli impiegati vanno a rilassarsi: qui allo staff è richiesto di impreziosire le proprie uniformi con «quindici pezzi di look» (vale a dire spillette o altri gadget personali) e di

esprimere la propria «individualità e creatività». È una dimostrazione pratica di come creatività ed espressione personale siano diventati strumenti di lavoro essenziali in una società del controllo che – come ricordato dai vari Paolo Virno e Yann Moulier-Boutang – dai lavoratori pretende un impegno non solo produttivo, ma anche emotivo; persino il grossolano tentativo di quantificare il contributo affettivo degli impiegati è rivelatore.

Il particolare del «look» poi denota un altro fenomeno ancora: le vere aspettative che si celano dietro agli standard ufficiali. Joanna, una delle cameriere che lavora nel caffè, indossa esattamente quindici pezzi di look, ma le viene fatto notare che, sebbene quindici sia *ufficialmente* abbastanza, non è un numero *veramente* adeguato. Il suo superiore chiede a Joanna se vuole sembrare quel tipo di persona che «fa solo il minimo indispensabile». «Sai che ti dico, Stan?», replica Joanna, «se vuoi che mi metta trentasette cose addosso, perché non alzi il minimo indispensabile a trentasette pezzi?». «Be'», risponde il suo capo, «se non ricordo male, avevi detto che volevi esprimerti».

Abbastanza non è più abbastanza. È una sindrome che suonerà familiare a quei tanti lavoratori per i quali una valutazione «sufficiente» delle proprie prestazioni, non è più... *sufficiente*. In molte strutture educative, se ad esempio la classe valuta come sufficiente il lavoro del proprio insegnante,

quest'ultimo viene obbligato a intraprendere un corso di formazione prima che gli venga riassegnato un posto.

Che le misure burocratiche si siano intensificate sotto un regime neoliberale che si presenta come antiburocratico e antistalinista potrebbe dapprima sembrare un mistero. Eppure ad aver proliferato è una nuova burocrazia fatta di «obiettivi» e di «target», di «*mission*» e di «risultati», e questo nonostante tutta la retorica neoliberale sulla fine della gestione *top-down*. Il controllo centralizzato regna supremo. Si potrebbe pensare a questa burocrazia come a una sorta di ritorno del rimosso, che ironicamente riemerge al centro di un sistema che pure ne professava l'annientamento. Ma nel neoliberismo il risveglio della burocrazia è assai più che un riflesso atavico o un'anomalia.

Come in effetti ho già accennato, non c'è contraddizione tra l'essere smart e l'esasperazione dirigenziale e amministrativa: sono due facce del lavoro nella società del controllo. Richard Sennett ci ricorda come l'appiattimento delle gerarchie piramidali abbia determinato una maggiore sorveglianza sui lavoratori: «Una delle qualità che vengono attribuite alla nuova organizzazione del lavoro è che questa decentrerebbe il potere, portando le persone ai piani bassi dell'organizzazione ad avere un maggior controllo sulle proprie attività. Ma se pensiamo alle tecniche impiegate

per smantellare il vecchio apparato burocratico, questa affermazione è palesemente falsa. I nuovi sistemi dell'informazione semmai forniscono ai piani alti un quadro onnicomprensivo dell'organizzazione stessa, così che agli individui sparsi per il network resta pochissimo spazio dove nascondersi». Ma non si tratta soltanto del fatto che la tecnologia informatica garantisce ai manager un maggiore accesso ai dati: sono i dati stessi ad aver proliferato. Molti di questi dati vengono forniti dai lavoratori in prima persona; Massimo De Angelis e David Harvie descrivono alcune delle misure burocratiche alle quali un docente, in Gran Bretagna, deve ottemperare nell'organizzazione di un modulo universitario:

> Per ciascun modulo, il *module leader* o ML (cioè il docente) deve compilare una serie di documenti: in particolare una *module specification* (all'inizio del modulo) che tra le altre cose elenchi «finalità e obiettivi», «modalità e metodi di valutazione» e i risultati previsti per gli studenti; e poi una *module review* (alla fine del modulo) in cui allo stesso ML viene chiesto di valutare i punti di forza e di debolezza del modulo, di suggerire quali modifiche apportare per l'anno successivo, un riepilogo del feedback da parte degli studenti, il loro punteggio medio e il loro tasso di dispersione.

E questo è solo l'inizio. Per un corso di laurea completo i docenti devono predisporre delle «specifiche» sul programma, nonché produrre una «relazione annuale» in cui il rendimento degli studenti viene calcolato attraverso criteri come il «tasso di avanzamento», il «tasso di abbandono», la forbice e l'intervallo dei voti. Tutti i voti degli studenti vanno a loro volta classificati secondo una «matrice». A questa autosorveglianza si aggiunge il giudizio effettuato dalle autorità terze: il rendimento degli studenti viene monitorato da «esaminatori esterni» che si suppone provvedano a criteri standard per l'intero sistema universitario. I docenti devono essere controllati dai loro pari, mentre i dipartimenti sono periodicamente soggetti a controlli di tre o quattro giorni da parte del QAA (*Quality Assurance Agency for Higher Education*), l'ente preposto a vigilare sulla «qualità» dell'istruzione superiore. Se poi sono anche ricercatori, ogni quattro o cinque anni i docenti devono sottoporre a un apposito comitato le loro «migliori quattro pubblicazioni» nell'ambito del Research Assessment Exercise (rimpiazzato nel 2008 dall'altrettanto controverso Research Excellence Framework). De Angelis e Harvie specificano anche che il loro è solo un riassunto a grandi linee di *alcuni* degli obblighi burocratici a cui i docenti vengono richiamati, ciascuno dei quali ha profonde implicazioni in termini di finanziamento e risorse. E andrebbe

anche aggiunto che questa sfilza di adempimenti non è in alcun modo confinata alle università o al sistema dell'istruzione: ogni altro servizio pubblico, da quello sanitario alle forze di polizia, si ritrova aggredito da metastasi burocratiche simili.

In parte, questo è il risultato dell'intima riluttanza di determinati processi e servizi ai processi di mercificazione; l'equivalenza tra istruzione e mercato poggia per esempio su un'analogia confusa e superficiale: gli studenti sono i *consumatori* di un servizio o il loro *prodotto*? Per come è stato idealizzato, il mercato avrebbe dovuto portare a scambi senza attrito in cui i desideri dei consumatori si sarebbero spontaneamente venuti incontro, senza alcun bisogno di interventi o mediazioni da parte degli organismi regolatori. E invece l'enfasi sulla valutazione prestazionale dei lavoratori, così come la spinta a quantificare forme di lavoro che per loro natura sono refrattarie a qualsiasi quantificazione, ha inevitabilmente prodotto ulteriori livelli di burocrazia e amministrazione. Quello che ci troviamo di fronte non è un raffronto diretto tra prestazioni o risultati, ma tra la *rappresentazione* (debitamente quantificata) di quelle prestazioni e di quei risultati. È ovvio che a questo punto si produce un cortocircuito: il lavoro viene predisposto alla produzione e alla manipolazione proprio di quelle rappresentazioni, anziché attrezzato per gli obiettivi ufficiali del lavoro vero e proprio. Non a caso,

uno studio commissionato da un'amministrazione locale britannica afferma che «viene messo più impegno nell'assicurarsi che i servizi locali vengano rappresentati correttamente che nell'effettivo miglioramento dei servizi stessi».

Questa inversione delle priorità è uno dei tratti distintivi di un sistema che possiamo tranquillamente definire «stalinismo di mercato». Dello stalinismo, il capitalismo riprende proprio questo suo attaccamento ai simboli dei risultati raggiunti, più che l'effettiva concretezza del risultato in sé. Come racconta Marshall Berman descrivendo il progetto del canale che, tra 1931 e 1933, Stalin volle per collegare il Mar Bianco al Mar Baltico:

> Stalin era talmente impegnato a immaginare uno sfolgorante simbolo di sviluppo che pressò e spremette il progetto al punto tale da ritardare lo sviluppo del progetto stesso. Lavoratori e ingegneri non ebbero né il tempo, né i soldi, né la strumentazione adatta a costruire un canale sufficientemente profondo e sicuro per le navi da carico del XX secolo; di conseguenza, il canale non giocò mai un ruolo significativo nell'economia o nell'industria dell'Unione Sovietica. Tutto quello che il canale riuscì a sostenere fu a quanto pare il passaggio di vaporetti che negli anni Trenta vennero riempiti di cronisti sia sovietici che stranieri, in modo da decantare la grandezza dell'opera.

> E in effetti il canale fu davvero uno straordinario trionfo pubblicitario: ma se nella sua costruzione fosse stato messo anche solo metà dell'impegno riversato nelle campagne di propaganda ci sarebbero state molte meno vittime e molti più progressi reali; e il progetto sarebbe stato una genuina tragedia classica, anziché quella farsa brutale che fu, in cui persone in carne e ossa finirono uccise in nome di uno pseudoevento.

In una strana coazione a ripetere, i governi britannici targati New Labour – in apparenza, il massimo dell'antistalinismo – hanno dimostrato la stessa tendenza all'applicazione di interventi i cui effetti nel mondo reale contano solo fintantoché possono essere spesi in termini di «comunicazione». Un tipico esempio sono i fantomatici target di cui il New Labour era così entusiasta: seguendo un processo che tende a replicarsi con ferrea prevedibilità ovunque prenda piede, questi target smettono in fretta di essere uno strumento per la misurazione delle performance, e diventano invece dei fini a sé.

Prendiamo una caratteristica irrinunciabile di ogni inizio estate in Gran Bretagna: l'ansia degli studenti di superare gli esami. Se gli studenti di oggi sono meno attrezzati e preparati di quelli che li hanno preceduti non è tanto per un calo qualitativo delle prove scolastiche: è perché l'unico obiettivo dell'insegnamento tutto è diventato

proprio far superare gli esami; l'ossessione miope per la prova d'esame si sostituisce insomma a un impegno più ampio nella materia di studio. Qualcosa di simile succede negli ospedali, dove ai pochi interventi urgenti e seri vengono preferite tante piccole procedure di routine per il semplice motivo che queste permettono di raggiungere più speditamente i target imposti (e cioè numero di interventi, percentuale di successi, riduzione dei tempi di attesa).

Sarebbe comunque un errore interpretare lo stalinismo di mercato come una specie di deviazione dallo «spirito autentico» del capitalismo. Al contrario: è più giusto dire che la vera essenza dello stalinismo è stata inibita dal rapporto con un progetto politico quale il socialismo, mentre è *solo* in una cultura tardo capitalista che riesce a emergere a pieno. Nel tardo capitalismo, d'altronde, le immagini acquisiscono una forza autonoma: nel mercato azionario il valore viene generato non tanto da quello che una compagnia produce per davvero, quanto dalle fiducia nelle sue performance future, o perlomeno dalle sensazioni che circolano a riguardo. Mettiamola così: nel capitalismo tutto ciò che è solido si dissolve nelle *public relations*. Lo stesso tardo capitalismo è definito dalla sua onnipresente tendenza alla produzione di «relazioni pubbliche» non meno che dall'imposizione dei meccanismi del mercato.

Qui diventa cruciale il modo in cui Žižek elabora il concetto lacaniano di «Grande Altro». Il Grande Altro è la finzione collettiva e assieme la struttura simbolica presupposta da ogni campo sociale; il Grande Altro non può mai essere incontrato direttamente: possiamo solo confrontarci con le sue controfigure. Non sempre queste controfigure coincidono con i leader in persona; prendiamo il sopracitato esempio del canale del Mar Bianco: in quel caso non era esattamente Stalin a rappresentare il Grande Altro, quanto piuttosto i cronisti sovietici e stranieri che andavano persuasi della grandiosità del progetto. Un'altra dimensione importante del Grande Altro è che non conosce tutto: al contrario, è proprio questa ignoranza costitutiva del Grande Altro che permette alle *public relations* di funzionare.

In un certo senso il Grande Altro potrebbe essere descritto come il consumatore delle pubbliche relazioni e della propaganda, la figura virtuale a cui viene chiesto di credere anche quando nessun individuo potrebbe credere davvero. Per usare uno dei classici esempi di Žižek: c'era davvero qualcuno a non sapere che il socialismo reale era logoro e corrotto? Di sicuro non tra le persone del popolo, che erano fin troppo coscienti dei suoi difetti; e di sicuro non tra gli amministratori e i funzionari di governo, perché semplicemente non potevano non sapere. No: era al Grande Altro che si chiedeva di

non sapere. Era al Grande Altro che veniva impedito di conoscere la realtà quotidiana del socialismo reale. Ma la distinzione tra quello che il Grande Altro *sa* – e cioè quello che è ufficialmente accettato – e quello che viene comunemente sperimentato dagli individui in carne e ossa, è tutto tranne che formale o vuota: è anzi proprio questa discrepanza che permette alla realtà sociale «ordinaria» di funzionare. E quando viene meno l'illusione che il Grande Altro non sappia, a disintegrarsi è la struttura immateriale che tiene assieme il sistema sociale. Ecco perché resta tanto importante il discorso di Chruščëv del 1956, quello in cui il segretario del PCUS «ammise» gli errori dello Stato sovietico: chiunque nel Partito conosceva bene quanta corruzione e quali atrocità erano state compiute in suo nome; ma il discorso di Chruščëv rese impossibile continuare a credere che il Grande Altro non ne fosse a conoscenza.

Questo per quanto riguarda il socialismo reale; ma allora che dire del *capitalismo* reale? Un modo per comprendere in cosa sta il «realismo» del realismo capitalista è soffermarsi sulla pretesa di aver smesso di credere nel Grande Altro. In effetti già col termine postmodernismo possiamo intendere l'insieme di crisi provocate dal declino della fede nel Grande Altro: la celebre definizione della condizione postmoderna formulata da Lyotard è dopotutto «l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni».

Jameson a sua volta replicherebbe che questa incredulità è un'espressione della «logica culturale del tardo capitalismo», ovvero un effetto del passaggio alle modalità postfordiste di accumulazione del capitale. D'altra parte, Nick Land fornisce uno dei ritratti più euforici del «collasso postmoderno della cultura nell'economia»: secondo Land, a erodere progressivamente il potere dello Stato centralizzato è una mano invisibile ciberneticamente implementata. Nei suoi testi degli anni Novanta, Land è riuscito a sintetizzare cibernetica, teoria della complessità, narrativa cyberpunk e neoliberismo, partorendo la visione di un Capitale come intelligenza artificiale planetaria: un sistema vasto, flessibile e infinitamente duttile che renderà il genere umano obsoleto. In *Meltdown*, il suo manifesto per un Capitale decentrato e non lineare, Land invoca una «pulsione interconnessa alla matrice e massicciamente distribuita, che punta a disattivare i programmi di comando e controllo delle memorie alla base di tutte le forme di macro e microgoverno, globalmente configurate in quello che chiamo *Human Security System*». Questo è capitalismo come reale che tutto distrugge: un sistema in cui i segnali (virali, digitali) circolano su reti autosufficienti che aggirano il Simbolico e quindi non hanno bisogno di alcun Grande Altro a fare da garante. È il Capitale come «Cosa innominabile» descritto da Deleuze e Guattari, ma senza quelle

forze di riterritorializzazione e antiproduzione che secondo loro erano *costitutive* del capitalismo.

Uno dei problemi della posizione di Land è anche quello che più la rende interessante: Land ipotizza un capitalismo «puro», inibito e frenato da soli elementi *estrinseci* anziché interni (stando alla logica di Land, questi elementi sono atavismi che verranno infine consumati e metabolizzati dal Capitale). Solo che il capitalismo non può essere «purificato» in questo modo: togligli le forze antiproduttive, e il capitalismo svanisce con loro. Allo stesso modo, non esiste alcuna tendenza progressiva allo «svelamento» del capitalismo, nessuna graduale messa a nudo di quello che il capitalismo *davvero* è: rapace, indifferente, inumano. Al contrario: il ruolo essenziale che nel capitalismo giocano quelle «trasformazioni incorporee» messe in atto dalle campagne di *public relations*, dal marketing e dalla pubblicità, suggerisce che, per funzionare efficacemente, la brama del capitalismo si affida a varie forme di copertura.

Il capitalismo reale è segnato dalla stessa discrasia che caratterizza il socialismo reale: da una parte, una cultura ufficiale in cui imprese e aziende vengono presentate come premurose e socialmente responsabili; dall'altra, la diffusa consapevolezza che queste stesse compagnie sono in realtà corrotte e spietate. In altre parole, la postmodernità capitalista non è tanto scettica quanto afferma

di essere. A capirlo a sue spese, è stato per esempio il gioielliere Gerald Ratner, che nel 1991 definì pubblicamente i suoi prodotti di bigiotteria economica «una schifezza totale»; aggirando il Simbolico, la mise insomma «così com'è». Solo che l'*ufficializzazione* di un simile giudizio ebbe serissime conseguenze immediate: le vendite dei prodotti calarono drasticamente, le perdite arrivarono a toccare i cinquecento milioni di sterline e lui perse il posto. I consumatori potevano pure sapere benissimo che i gioielli Ratner erano di scarsa qualità, ma chi non lo sapeva era il Grande Altro. Appena quest'ultimo l'ha scoperto, Ratner è crollato.

Il postmodernismo popolare si è confrontato con la «crisi dell'efficienza simbolica» in maniera assai meno intensa di Nick Land, ricorrendo magari alle ansie tutte metafinzionali sulla «funzione dell'autore», oppure a quei film e programmi televisivi che espongono apertamente i meccanismi dietro alle loro produzioni, e che di riflesso disquisiscono del loro stesso status di merce e bene di consumo. Ma i supposti gesti di demistificazione del postmodernismo non sono un segno di sofisticatezza: piuttosto denotano una certa ingenuità, la convinzione che una volta, nel passato, ci fosse *davvero* qualcuno che nel Simbolico ci credeva.

In realtà, l'efficienza simbolica è stata ottenuta proprio mantenendo una distinzione chiara tra la causalità di tipo empirico-materiale, e la causalità

incorporea del Simbolico. Žižek porta l'esempio di un giudice: «So benissimo che le cose sono come le vedo io, so benissimo che questa persona è corrotta e vile: ma nondimeno la tratto con rispetto, perché veste i panni del giudice e perché quando parla è la Legge stessa che parla attraverso di lui». Ma allo stesso tempo, come ricorda ancora Žižek:

> La riduzione alla pura realtà [del postmodernismo] manca il bersaglio. Quando un giudice parla in quanto giudice, in un certo senso c'è più verità nelle sue parole (ovvero le parole dell'istituzione-Legge) che nella diretta realtà del giudice in quanto persona: se ci limitiamo alle cose «per come le vediamo», non cogliamo il punto. È il paradosso che Lacan sottolinea nel suo *Les non-dupes errent*: le persone che si affidano solo a quanto vedono di persona, le persone che non si lasciano raggirare dall'inganno e dalla finzione del simbolico, sono le persone che sbagliano di più. Un cinico che crede solo a quanto vede «coi propri occhi», non coglie l'efficienza della finzione simbolica e come questa struttura la nostra esperienza della realtà.

Buona parte del lavoro di Baudrillard ragiona sullo stesso tema: il modo in cui la fine del Simbolico porta non a un confronto diretto con il reale, ma a una specie di emorragia del reale stesso. Per

Baudrillard, fenomeni come i documentari-verità e i sondaggi politici, che si suppone presentino la realtà in maniera diretta e non mediata, pongono sempre un dilemma insolubile: quanto la presenza della telecamera ha influito sui comportamenti di chi veniva filmato? Quanto la pubblicazione dei risultati condizionerà le future scelte di voto dei partecipanti al sondaggio? Essendo domande senza risposta, la «realtà» non può che essere perennemente elusiva, sfuggente: nello stesso momento in cui sembra che venga catturata nella maniera più cruda possibile, ecco che la realtà si trasforma in quella che Baudrillard chiama, con un neologismo troppo spesso frainteso, «iperrealtà».

In un riflesso straniante delle tesi baudrillardiane, i reality show televisivi hanno finito addirittura per fondere tecniche-verità e sondaggismo d'opinione. In programmi del genere esistono in effetti due livelli di realtà: la «vita vera» e fuori copione dei concorrenti in tv, e le reazioni imprevedibili degli spettatori a casa (che a loro volta condizionano il comportamento dei concorrenti). Tuttavia la *reality tv* è continuamente perseguitata dal dubbio dell'illusione e della finzione: e se i concorrenti stessero segretamente recitando, reprimendo alcuni aspetti della loro personalità in modo da risultare più appetibili al pubblico? E poi i voti degli spettatori: vengono accuratamente registrati, o dietro c'è qualche forma di accordo, di intesa nascosta?

Lo slogan di un programma come *Il Grande Fratello*, «Sei tu a decidere», coglie alla perfezione la modalità di controllo tramite feedback che, secondo Baudrillard, ha rimpiazzato le vecchie forme di potere centralizzate: siamo noi stessi, cliccando e telefonando, a occupare i posti vuoti del potere. Il Grande Fratello televisivo ha soppiantato quello di Orwell. Come spettatori, non siamo sottoposti a un potere esterno: piuttosto, siamo integrati in un circuito che come obiettivo ha i nostri desideri e le nostre passioni, ma che ci restituisce quegli stessi desideri non come nostri, ma come desideri del Grande Altro. Naturalmente, circuiti del genere non sono una prerogativa del sistema televisivo: dai gruppi di discussione in stile focus group ai sondaggi demografici, i sistemi di feedback cibernetici sono ormai diventati parte integrante di qualsiasi «servizio», a cominciare dall'istruzione e dall'amministrazione pubblica. Il che ci riporta ancora una volta al tema della burocrazia postfordista.

Tra burocrazia (intesa come discorso dell'ufficialità) e Grande Altro, esiste ovviamente una stretta relazione. Prendiamo due esempi concreti riportati da Žižek sul Grande Altro all'opera: un funzionario di basso livello che, non essendo stato informato di un avanzamento amministrativo stabilito dall'alto, risponde «spiacente, non sono ancora a conoscenza di questa nuova misura, quindi non posso aiutarla»; e una signora convinta che

il numero civico della sua abitazione sia fonte di sfortuna, ma che non può provvedere di persona ridipingendo il numero in questione perché «va fatto come si deve, dall'istituzione preposta». Immagino che tutti abbiamo una certa familiarità con la tipica libido burocratica, quel genere di soddisfazione che certi funzionari traggono dal loro disconoscimento della responsabilità («non dipende da me, è il regolamento»). La frustrazione dell'avere a che fare con i burocrati molte volte deriva dal fatto che non sono loro a prendere le decisioni, e che in effetti tutto quello che possono fare è riferire le decisioni già prese altrove (dal Grande Altro). A rendere Kafka il più grande narratore della burocrazia è proprio il fatto che è riuscito a intuire come questa struttura di disconoscimento sia connaturata alla burocrazia; nel *Processo* la ricerca della massima autorità in grado di risolvere la situazione legale del protagonista Josef K. non avrà mai fine, perché il Grande Altro non può essere incontrato di persona: esistono solo funzionari più o meno ostili, intenti a interpretare i disegni del Grande Altro. E tutto quello che il Grande Altro è, sono proprio quelle interpretazioni, quel differimento di responsabilità.

Il motivo per cui Kafka è un prezioso commentatore del totalitarismo è perché rivela che c'è una dimensione del totalitarismo che non si riduce al dispotismo, e che quindi non può essere compresa come tale. La sua visione purgatoriale di

un labirinto burocratico senza fine rimanda a quell'«impero dei segni» che secondo Žižek era il regime sovietico: un sistema in cui la nomenklatura stessa – compresi Stalin e Molotov – doveva fare i conti con l'interpretazione di una complessa serie di indizi semiotico-sociali. Nessuno *sapeva* cosa gli veniva richiesto: gli individui potevano solamente supporre quale potesse essere il significato di particolari gesti o direttive.

Nel tardo capitalismo, dove la possibilità di appellarsi alla versione ufficiale e definitiva di un'autorità ultima non esiste più nemmeno in principio, questa ambiguità viene intensificata al massimo. Come esempio di questa sindrome, torniamo ancora una volta all'istruzione post-scolastica. In un incontro tra sindacati, dirigenti dei college e membri del Parlamento, a essere messo sotto attacco fu l'LSC (Learning and Skills Council), ovvero l'ente che presiede al labirinto delle risorse per la *further education*. Né gli insegnanti, né i dirigenti, né i parlamentari erano riusciti a stabilire come alcune direttive si fossero generate, anche perché non ve n'era traccia nella stessa politica di governo: la risposta fu che l'LSC aveva «interpretato» le disposizioni ministeriali emesse dal Dipartimento per l'Educazione. Interpretazioni del genere riescono a guadagnarsi una strana autonomia, caratteristica della burocrazia: da una parte, le procedure burocratiche fluttuano libere,

indipendenti da qualsiasi autorità esterna; ma proprio quell'autonomia fa sì che queste assumano un'implacabilità totale, resistendo a qualsiasi rettifica o messa in discussione.

L'abuso della revisione quantificabile, la proliferazione di questa vera e propria «cultura dell'auditing» che caratterizza il postfordismo, è il segno che parlare di declino del Grande Altro è quantomeno un'esagerazione. Possiamo pensare all'assillo della quantificabilità come a una fusione tra relazioni pubbliche e burocrazia: quasi sempre i dati burocratici assolvono a una funzione promozionale, come nel caso dei risultati delle prove d'esame che, nel sistema educativo, vengono impiegati per aumentare (o diminuire) il prestigio dei singoli istituti. Per gli insegnanti, a essere frustrante è la sensazione che il loro lavoro sia sempre più orientato a impressionare il Grande Altro che colleziona e consuma questi «dati», e se uso le virgolette è perché, fuori dai puri parametri contabili, molte di queste presunte informazioni hanno poco significato e quasi nessuna applicazione: per dirla con Eeva Berglund, «l'informazione derivata dalle verifiche di auditing comporta conseguenze anche quando è talmente priva di dettagli, talmente astratta, da apparire fuorviante o senza senso se non per i criteri estetici dell'audit in sé».

La nuova burocrazia non è più una funzione delimitata e specifica portata avanti da determinate

figure professionali, ma invade ogni area del lavoro col risultato che – come pronosticato da Kafka – i lavoratori diventano i controllori di se stessi, obbligati a valutare le proprie stesse prestazioni. Prendiamo ad esempio il nuovo sistema adottato dall'OFSTED (Office for Standards in Education) per le ispezioni nei college d'istruzione post-scolastica. Col vecchio sistema, i college erano oggetto di minuziose ispezioni una volta ogni quattro anni circa: di solito, queste prevedevano un largo numero di ispettori e l'osservazione dal vivo di diverse lezioni. Nel nuovo sistema invece, quello «ottimizzato», ai college basta dimostrare l'efficacia dei loro controlli interni, per subire soltanto un'ispezione «leggera». Quello che però queste ispezioni leggere implicano è ovvio: controllo e monitoraggio vengono esternalizzati dall'OFSTED per essere sostanzialmente appaltati al singolo college e ai suoi docenti, diventando un requisito permanente sia della struttura del college, sia della psicologia del docente.

La differenza tra la «pesantezza» del vecchio sistema e la leggerezza del nuovo corrisponde esattamente alla già citata distinzione tra assoluzione apparente e rinvio indefinito che troviamo in Kafka: con l'assoluzione apparente, presenti istanza ai giudici di una corte d'appello finché non ottieni una sospensione non vincolante; a quel punto sei legalmente libero fino al momento in cui il tuo caso non viene riaperto. Col rinvio invece,

il tuo resta senza dubbio un caso di primo grado, ma al prezzo di un'ansia letteralmente senza fine (a proposito: le nuove modalità di ispezione dell'OFSTED rispecchiano quelle che, nell'istruzione superiore, hanno portato dal vecchio Research Assessment Exercise al nuovo Research Excellence Framework; anche qui, le valutazioni periodiche sono state sostituite da misurazioni permanenti e ubique che non possono che produrre lo stesso livello di ansia generalizzata).

Nemmeno per il personale le nuove forme di ispezione «light» sono preferibili alle vecchie: gli ispettori passano nel college esattamente lo stesso tempo che passavano prima. Certo, di ispettori che passeggiano nei corridoi ce ne sono meno: ma questo non allevia in alcun modo la tensione provocata dai controlli, figlia più degli abbellimenti extraburocratici messi in atto in previsione di una possibile ispezione che dell'ispezione vera e propria. In un certo senso, l'ispezione corrisponde alla lettura della natura virtuale della sorveglianza fornita da Foucault in *Sorvegliare e punire*. Per Foucault non c'è alcun bisogno che il ruolo della sorveglianza sia effettivamente ricoperto da qualcuno: il non sapere se si è controllati o meno produce come effetto l'introiezione dell'apparato di controllo, così che finirai per comportarti come se fossi sempre sotto osservazione. Allo stesso modo, per tornare all'esempio delle ispezioni universitarie, a essere valutate

saranno non le tue capacità di insegnante, ma la tua diligenza da burocrate.

Ci sono anche altri effetti bizzarri: dal momento che è l'OFSTED a tenere sotto controllo il sistema di autovalutazione dei college, negli stessi college si produce l'incentivo implicito a valutare se stessi *meno* di quanto effettivamente si meriti. Il risultato è una strana forma di confessionalismo maoista in salsa postmoderna-capitalista, nella quale ai lavoratori viene chiesto di impegnarsi in una costante autodenigrazione simbolica. Per dire: una volta, il nostro dirigente stava elencando le virtù del nuovo sistema di ispezioni «light», quando se ne uscì che il problema dei nostri registri di dipartimento era che non suonavano sufficientemente autocritici. «Ma non preoccupatevi!», proseguì poi: qualsiasi nostra autocritica sarebbe stata puramente simbolica. Nel senso: da quelle autocritiche, non sarebbe dipesa alcuna sanzione. Come se darsi all'autoflagellazione, come se questo esercizio puramente formale di cinica condiscendenza burocratica, non fosse già abbastanza demoralizzante.

Nelle aule scolastiche dell'evo postfordista, l'impotenza riflessiva degli studenti si riflette in quella degli insegnanti. Riportano De Angelis e Harvie:

> Le pratiche e i requisiti della standardizzazione e della sorveglianza impongono com'è ovvio una grande mole di lavoro da parte degli insegnanti,

> e pochi di questi ne sono contenti. Le reazioni sono state diverse. I dirigenti hanno spesso suggerito che, «non essendoci alternativa», l'obiettivo diventa non tanto lavorare di più, quanto lavorare in maniera più «smart». Questo accattivante slogan è servito a placare la resistenza del personale a cambiamenti che, nella loro esperienza personale, avevano portato a effetti devastanti sulle condizioni lavorative. È uno slogan che cerca di collegare da una parte la necessità di un «cambiamento» (ovvero riorganizzazione e innovazione) finalizzato a soddisfare pressioni di bilancio e «competitività» crescente, dell'altra la riluttanza del personale nei confronti non solo delle peggiorate condizioni di lavoro, ma anche dell'insensatezza educativa e accademica di tali «cambiamenti».

L'idea che «non ci sono alternative» e l'invito a lavorare «non di più, ma in maniera più smart» sono la dimostrazione di come il realismo capitalista detti il tono dei conflitti di lavoro sotto il postfordismo. Un docente ha sarcasticamente fatto notare che abolire il regime delle ispezioni sembra oggi più improbabile di quanto lo fosse una volta l'abolizione della schiavitù: un simile fatalismo può essere messo in crisi soltanto dall'eventuale affermazione di un nuovo soggetto politico collettivo.

7.

«...SE POTESSI OSSERVARE IL SOVRAPPORSI DI UNA REALTÀ CON L'ALTRA»: IL REALISMO CAPITALISTA COME FORMA ONIRICA E DISTURBO DELLA MEMORIA

Un tempo «essere realistici» significava forse fare i conti con una realtà percepita come solida e inamovibile: ma il realismo capitalista comporta che ci sottoponiamo a una realtà infinitamente plastica, capace di riconfigurarsi come e quando vuole. Dinanzi a noi c'è quello che Jameson – nel suo saggio *The Antinomies of Postmodernity* – chiama «un presente puramente *fungibile* in cui sia la psiche che lo spazio possono essere processati e ricostruiti secondo necessità». Qui la «realtà» assomiglia alle infinite opzioni di un documento digitale, dove nessuna decisione è definitiva, le revisioni sono sempre possibili, e ogni attimo pregresso può essere richiamato in qualsiasi momento. Il dirigente di medio livello a cui accennavo alla fine del precedete capitolo è riuscito per esempio a trasformare questa realtà «fungibile» in un'arte: dapprima, ci espose la sua convinta versione della situazione del college presente e soprattutto futura (e cioè quali sarebbero stati gli effetti delle ispezioni, qual era la posizione della dirigenza e così via); poi, letteralmente *il giorno dopo*, eccolo proporre in tutta tranquillità una versione che era la diretta antitesi

di quanto sostenuto in precedenza. Nessuno si azzardò a interrogarlo su questa pura e semplice ritrattazione: era come se lui per primo a malapena si ricordasse dell'esistenza di una versione altra. Immagino sia quello che la gente chiama «buon management». O forse, è l'unico modo per restare sani nel pieno della perenne instabilità capitalista.

In apparenza, quel dirigente era in effetti un raggiante esempio di salute mentale: l'intera sua persona irradiava quel genere di affabilità cameratesca tutta pacche sulle spalle e «sempre in forma, amico!». Tanta allegria può essere conservata solo in un'assenza pressoché totale di riflessività critica e solo se si è capaci (come lo era lui) di assecondare in maniera cinica ogni singola disposizione proveniente dall'autorità burocratica. Il cinismo dell'obbedienza è d'altronde un ingrediente chiave: per quel dirigente, la salvaguardia della sua immagine da vecchio liberal anni Sessanta derivava tutta dal «non credere davvero» al processo di valutazione in cui pure si applicava con assoluta diligenza. È una forma di sconfessione e disconoscimento che dipende da quella distinzione tra atteggiamento soggettivo interiore e comportamenti esteriori di cui abbiamo già parlato: il dirigente poteva pur essere interiormente ostile (se non addirittura sprezzante) nei confronti delle procedure burocratiche da lui supervisionate; ma esteriormente, era perfettamente compiacente. Il

trucco è che è proprio il disinvestimento soggettivo dagli adempimenti contabili che permette ai lavoratori di prestarsi a mansioni tanto inutili e demoralizzanti.

La capacità di quel dirigente di migrare in maniera tanto liscia da una realtà all'altra mi ha ricordato in maniera fortissima *La falce dei cieli* di Ursula K. Le Guin. È un romanzo su un uomo, George Orr, i cui sogni diventano letteralmente realtà; ma come da tradizione, i sogni realizzati si trasformano in fretta in traumi e catastrofi. Quando per esempio Orr viene convinto dal suo psichiatra, il dottor Haber, a sognare di risolvere il problema della sovrappopolazione, una volta sveglio si ritrova in un mondo in cui miliardi di persone sono state spazzate via da un'epidemia; come notato da Jameson nella sua analisi del romanzo, questa epidemia è «un evento fino a quel momento inesistente che trova velocemente posto nella nostra memoria cronologica del recente passato».

Buona parte della potenza de *La falce dei cieli* deriva proprio da come riesce a rendere queste false memorie retrospettive, i cui meccanismi sono al tempo stesso estremamente familiari (dopotutto, li sperimentiamo ogni notte quando sogniamo) e inusitatamente strani: come potremmo mai credere a eventi che si susseguono – quando addirittura non *coesistono* – in così aperta contraddizione gli uni con gli altri? E però Kant, Nietzsche e

la psicoanalisi ci insegnano che l'esperienza del *risveglio*, così come quella onirica, dipende proprio da queste messe in scena: se il reale è insostenibile, ogni realtà che andiamo a costruire sarà una tela di contraddizioni. A differenziare Kant, Nietzsche e Freud dallo stanco cliché del «la vita è sogno», è la percezione che i nostri falsi ricordi siano consensuali: l'idea che il mondo in cui viviamo sia una solipsistica illusione o una proiezione partorita dall'interno delle nostre menti, anziché disturbarci ci consola, perché combacia con le nostre fantasie infantili di onnipotenza. Ma il pensiero che la nostra cosiddetta interiorità debba la sua esistenza a un consenso fittizio porta con sé il peso dell'enigma, del mistero, del perturbante. In *La falce dei cieli* questo livello ulteriore di imperscrutabilità si manifesta quando Orr viene chiamato a trasformare in realtà i sogni degli altri: dapprima del dottor Haber, che cerca di controllare e manipolare le capacità di Orr, e poi dell'avvocatessa Heather Lelache. Cosa significa quindi vivere attraverso i sogni realizzati di *qualcun altro*?

> [Haber] non riusciva a continuare a parlare. Lo sentiva: lo spostamento, l'arrivo, il cambiamento. Anche la donna lo sentì. Sembrava spaventata. Stringendo come un talismano la collana che portava al collo, fissava sgomenta fuori dalla finestra in preda allo shock e al terrore. [...]

> Che effetto avrebbe avuto sulla donna? Avrebbe capito, sarebbe impazzita, cosa avrebbe fatto? Avrebbe conservato entrambi i ricordi, com'era successo a lui, quello vero e quello nuovo, quello vecchio e quello vero?

E quindi: Heather è infine impazzita? Ma certo che no: dopo alcuni istanti di sbigottimento Heather Lelache accetta il mondo «nuovo» come quello «vero», semplicemente rimuovendo il punto di sutura. La strategia di accettare senza domande l'incommensurabile e l'insensato è da sempre la tecnica sui cui regge la sanità mentale in quanto tale; ma nel tardo capitalismo – quell'«impasto informe di tutto quanto è già stato» in cui l'invenzione e la rottamazione delle finzioni sociali è tanto rapida quanto la produzione e lo smaltimento delle merci – è una tecnica che gioca un ruolo speciale.

In una tale condizione di precarietà ontologica, dimenticare diventa una strategia di adattamento. Prendete l'esempio dell'ex primo ministro britannico Gordon Brown, che attraverso l'opportuna reinvenzione della propria identità politica ha cercato di indurre a un oblio collettivo. Ricorda John Newsinger in un articolo apparso su *International Socialism*:

> A un convegno degli industriali britannici, Brown ha affermato di avere «l'impresa nel sangue». Sua madre sarebbe stata direttrice di una compagnia e lui sarebbe cresciuto «in un clima dove, per quanto riguarda l'impresa, sapevo esattamente cosa stava succedendo». Era insomma uno di loro, o meglio: lo era sempre stato. L'unico problema è che non era vero. Come poi sua madre avrebbe ammesso, lei non si sarebbe mai definita «un'imprenditrice»: aveva giusto svolto qualche «piccolo compito amministrativo» per una «piccola azienda di famiglia», per poi abbandonare il lavoro ai tempi del matrimonio, ben tre anni prima che il piccolo Gordon fosse addirittura nato. Se in passato abbiamo già conosciuto dei leader laburisti che hanno provato a inventarsi un retroterra operaio, Brown è il primo ad essersi inventato un background capitalista.

Newsinger mette a confronto Brown con un caso assai differente: il suo rivale e predecessore Tony Blair. Se Blair – che incarnava lo strano spettacolo del messianismo postmoderno – non ha mai dovuto rinnegare alcun ideale perché ideali non aveva, il passaggio di Brown da socialista presbiteriano a capo supremo del New Labour è stato un lungo, arduo e doloroso processo di rinnegamento e negazione. Per Newsinger «mentre per Blair l'adesione al neoliberismo non ha richiesto alcun sacrificio personale, perché non aveva cause di cui disfarsi, per Brown ha significato la

deliberata scelta di un'inversione di campo. Viene da sospettare che lo sforzo ne abbia danneggiato la personalità». Blair era l'Ultimo Uomo per natura e inclinazione. Brown al contrario, l'Ultimo Uomo, il nano alla fine della storia, lo è dovuto diventare con la forza della volontà.

Blair era l'uomo senza aspirazioni, l'outsider di cui il partito aveva bisogno per prendere il potere; il suo volto da joker isterico era quello dell'imbonitore accomodante. Il poco probabile gesto di reinvenzione di Brown era invece quello che sarebbe toccato al partito stesso; il suo finto sorriso ghignante era davvero il correlativo oggettivo dello stato in cui versava il Labour dopo aver capitolato al realismo capitalista: abbattuto, senza nerbo, i suoi valori rimpiazzati da simulacri che una volta erano apparsi splendenti, ma il cui fascino attuale è quello di una tecnologia informatica vecchia di dieci anni.

In una condizione in cui realtà e identità vengono «aggiornate» alla stessa maniera di un software, sorprende poco che uno dei principali sintomi di ansia culturale siano i disturbi della memoria: pensiamo ai film della serie *Bourne*, a *Memento*, a *Se mi lasci ti cancello*. Nei capitoli della saga cinematografica dedicata a Jason Bourne, i tentativi del protagonista di riconquistare la sua identità vanno di pari passo a un continuo allontanamento da ogni senso definito del sé. Come

proprio Bourne afferma nel romanzo di Robert Ludlum da cui è tratto il primo capitolo della saga:

> Cerca di capirmi: devo sapere alcune cose. Non tutte: tante quante ne bastano per prendere una decisione. Una parte di me deve essere in grado di andarsene, di scomparire. Devo poter dire a me stesso che quello che era, adesso non è più, e che c'è la possibilità che non sia *mai* stato, dal momento che non ne ho memoria. Quello che una persona non è in grado di ricordare, non esiste... almeno per lui.

Nel film, il nomadismo transnazionale di Bourne viene reso da un montaggio ultraveloce che funziona come una specie di antimemoria, proiettando lo spettatore in quel vertiginoso «presente continuo» che per Jameson caratterizza la temporalità postmoderna. Le complesse trame dei romanzi di Ludlum vengono trasformate in una serie di eventi cifrati e frammenti di azione talmente evanescenti che a malapena aderiscono a una narrazione intelligibile. Privo com'è di una storia personale, Bourne non possiede una memoria *narrativa*, ma conserva quella che potremmo chiamare una memoria *formale*: e cioè il ricordo – letteralmente incarnato in una serie di tic e riflessi – di tecniche, abitudini e gesti. Nella memoria danneggiata di Bourne riecheggia quella modalità di nostalgia postmoderna

descritta ancora una volta da Jameson, in cui i riferimenti contenutistici alla contemporaneità (o persino al futuro) oscurano la dipendenza a livello formale da modelli prestabiliti o persino antiquati. Da una parte, questa è una cultura che privilegia unicamente il presente e l'immediato: la rimozione del pensiero a lungo termine si estende non solo in avanti nel tempo, ma anche indietro (basti pensare a quelle storie che monopolizzano l'attenzione dei media per una settimana al massimo, per poi essere istantaneamente dimenticate); dall'altra, è una cultura piagata da un eccesso di nostalgia, schiava della retrospezione e incapace di dare vita a qualsivoglia novità autentica.

È probabile che l'identificazione e l'analisi di questa antinomia temporale sia il più grande contributo di Jameson alla nostra comprensione della cultura postfordista/postmoderna. Come spiega in *The Antinomies of Postmodernity*:

> Il paradosso da cui dobbiamo partire è l'equivalenza tra la quantità di immani cambiamenti a tutti i livelli della nostra vita sociale e l'altrettanto impareggiabile standardizzazione di tutto quanto appaia incompatibile con tali cambiamenti, si tratti di sentimenti, beni di consumo, linguaggio, architettura... Capiamo allora come nessun'altra società è mai stata tanto standardizzata quanto la nostra, e che lo scorrere della

> temporalità umana, sociale e storica non è mai stato tanto omogeneo quanto oggi. Di conseguenza, quello che cominciamo a percepire – e quello che sta emergendo come un profondo tratto costitutivo della stessa postmodernità, quantomeno nella sua dimensione temporale – è che d'ora in poi, laddove tutto si presta al continuo succedersi di mode e rappresentazioni mediatiche, nessun cambiamento sarà più possibile.

Senz'altro si tratta di un altro esempio di quella battaglia tra forze della deterritorializzazione e della riterritorializzazione che per Deleuze e Guattari è costitutiva del capitalismo. E non sarebbe per nulla sorprendente se la profonda instabilità sociale ed economica portasse come risultato a un'affannosa ricerca di forme culturali a noi familiari a cui tornare allo stesso modo in cui Bourne ritorna sui suoi istinti più profondi. Il disturbo della memoria collegato a questa situazione è quello che in *Memento* affligge il protagonista Leonard, in teoria un puro caso di amnesia anterograda: per chi soffre di questo disturbo, i ricordi precedenti all'avvento della malattia restano intatti, ma diventa impossibile immagazzinare nuove informazioni nella memoria a lungo termine; tutto quanto è «nuovo» diventa di conseguenza una minaccia ostile e innavigabile, cosicché il malato non può che rifugiarsi nella sicurezza del «vecchio». *Incapacità di*

produrre ricordi nuovi: eccola, la formulazione essenziale dell'impasse postmoderna.

Se i disturbi della memoria ci forniscono un'efficace analogia per i *glitch* del realismo capitalista, la distorsione onirica è il modello da cui il realismo capitalista trae il suo funzionamento così liscio e vellutato. Quando noi sogniamo, dimentichiamo, ma dimentichiamo anche che stiamo dimenticando; dal momento che le lacune e le carenze della nostra memoria sono come ritoccate via, queste non ci perseguitano né ci tormentano. Il sogno insomma dà forma a una coerenza basata su false memorie, che copre anomalie e contraddizioni: è da qui che Wendy Brown prende spunto quando nota come sia proprio l'attività onirica l'esempio migliore per comprendere le forme di potere contemporanee. Nel saggio *American Nightmare: Neoconservatism, Neoliberalism, and De-democratization*, Brown smonta l'alleanza tra neoconservatorismo e neoliberismo su cui ha poggiato la variante americana del realismo capitalista perlomeno fino al 2008, dimostrando come l'uno e l'altro si muovano da premesse che non sono solo divergenti, ma direttamente contraddittorie:

> Come possono incrociarsi una razionalità espressamente amorale sia nei mezzi che nei fini (il neoliberismo) e una che invece è esplicitamente morale e normativa (il neoconservatorismo)? Come

> può un progetto che svuota il mondo di significato, che scredita e sradica la vita per sfruttare apertamente il desiderio, intersecarsi con un programma centrato sulla fissazione e la costrizione dei significati, sulla conservazione di stili di vita determinati, sulla repressione e la regolamentazione del desiderio? Come possono il sostegno a una governabilità modellata sull'impresa e un ordinamento sociale fondato sull'interesse personale convivere con il sostegno a una governabilità modellata sull'autorità della Chiesa e un ordinamento sociale fondato sul sacrificio e la lealtà dei figli verso i padri, ovvero quella stessa struttura fatta a pezzi dal capitalismo più sfrenato?

Questa evidente incoerenza sul piano della cosiddetta «razionalità politica» non pregiudica però la simbiosi sul piano della soggettività politica. Brown nota come, sebbene mossi da impostazioni tra loro diversissime, neoliberali e neoconservatori abbiano collaborato ai fini di un'indebolimento della sfera pubblica e della democrazia, partorendo un cittadino assoggettato che cerca le soluzioni non nei processi politici, ma nei prodotti. Come spiega Brown:

> Soggetto che sceglie e soggetto governato dall'alto, sono tutto tranne che opposti. Gli intellettuali della scuola di Francoforte (e prima ancora

> Platone) hanno teorizzato l'aperta compatibilità tra scelta individuale e assoggettamento politico, descrivendo soggetti democratici capaci di accettare forme di tirannia politica e di autoritarismo proprio perché rapiti da una sfera di scelta e soddisfazione del bisogno che scambiano per libertà.

Interpretando un po' i ragionamenti di Brown, potremmo ipotizzare che a tenere assieme questa bizzarra sintesi di neoconservatorismo e neoliberismo sia stato innanzitutto il loro spauracchio comune: il cosiddetto «Stato-balia» e tutti quelli che ne dipendono. E però, nonostante tutta la sua retorica antistatalista, a ben guardare il neoliberismo non è contrario allo Stato in sé (come abbiamo già ricordato a proposito degli aiuti bancari del 2008), quanto ad alcuni particolari utilizzi delle sue risorse. Nel frattempo, lo Stato forte tanto caro ai neoconservatori è stato confinato alle funzioni militari e di polizia, in diretta antitesi a uno Stato sociale accusato di minare la responsabilità morale degli individui.

8.

«NON ESISTE UN COLLEGAMENTO PRECISO»

Letteralmente fatto a pezzi da neoliberali e neoconservatori, il concetto di Stato-balia continua nondimeno a rappresentare per il realismo capitalista un'autentica ossessione. Meglio ancora: per il realismo capitalista lo spettro dello Stato assistenziale gioca un'imprescindibile funzione libidinale: sta lì per essere biasimato proprio per i suoi *fallimenti* nell'accentramento del potere, un po' come quando Thomas Hardy se la prendeva con Dio perché non esisteva. Ha osservato James Meek sulla *London Review of Books*, in un articolo sulla privatizzazione dell'acqua in Gran Bretagna: «Ogni volta, i governi sia laburisti che conservatori scoprono che quando affidano il potere alle compagnie private e queste compagnie poi vanno all'aria, gli elettori se la prendono non con le compagnie per aver fatto un uso improprio di questi poteri, ma col governo per aver affidato il potere ad altri». Meek era in visita nella cittadina di Tewkesbury, un anno dopo la terribile alluvione che l'aveva colpita nel 2007. A prima vista, gli allagamenti e il conseguente collasso dei servizi erano da attribuire alle mancanze delle aziende idriche privatizzate e alla speculazione edilizia, ma Meek scoprì che i residenti locali la vedevano altrimenti:

> In generale, a Tewkesbury l'ostilità è più contro il governo, il consiglio comunale e l'agenzia per l'ambiente per non aver fermato le compagnie edili, che contro le ditte costruttrici per aver tirato su le case, o contro gli acquirenti per averle comprate. E quando le assicurazioni alzano i premi, i cittadini incolpano il governo di non aver speso abbastanza per la difesa dagli allagamenti, anziché rivolgersi contro le compagnie assicuratrici o contro le persone che decidono di vivere in una zona alluvionale, ma che per questa scelta non vogliono pagare nessun sovrapprezzo.

La stessa sindrome si è replicata su scala infinitamente più grande in occasione di un altro tipo di disastro: la crisi bancaria del 2008. In quel caso, l'attenzione dei media si è tutta concentrata sugli eccessi dei singoli banchieri e la gestione della crisi da parte dei governi, anziché sulle cause sistemiche della crisi stessa; ora, da cittadino britannico, non voglio neanche per un momento dare l'impressione di assolvere il New Labour dal ruolo che ha avuto in un simile disastro, ma bisogna ammettere che tanta attenzione sul governo e sull'immoralità degli individui altro non è che un diversivo.

Incolpare un governo impotente che si arrabatta per riparare al casino provocato dai suoi amici profittatori è quantomeno un atto di malafede. È il risultato di una prolungata ostilità nei confronti dello

Stato-balia che – allo stesso tempo – si accompagna al rifiuto di accettare le conseguenze della marginalizzazione dello Stato nel capitalismo globale: il segno, forse, che al livello dell'inconscio politico resta impossibile accettare che non ci siano più controllori, e che la cosa più simile che abbiamo oggi a un potere decisionale sono null'altro che interessi nebulosi e incomprensibili, esercitanti a loro volta una forma di irresponsabilità aziendale-imprenditoriale. Magari è un caso di disconoscimento feticista: «Sappiamo benissimo che non è il governo a tirare le fila, e però...». Questa forma di disconoscimento interviene in parte perché l'assenza di un vero centro nel capitalismo globale è drasticamente impensabile: nonostante le persone vengano ora interpellate in qualità di consumatori (e come Wendy Brown e altri hanno dimostrato, il governo stesso viene presentato come una specie di bene di consumo o di servizio), queste non possono ancora fare a meno di immaginarsi in qualità di cittadini (o se non altro, di pensarsi come se lo fossero).

L'esperienza che più si avvicina a metterci in diretto contatto con l'assenza di centro del capitalismo è quella del call center. In quanto consumatori dell'evo tardo capitalista, più passa il tempo più esistiamo in due realtà distinte e separate: da una parte, quella in cui i servizi ci vengono prestati senza intoppi di sorta; dall'altra, una realtà completamente diversa: il folle labirinto kafkiano

dei call center, un mondo privo di memoria in cui i meccanismi di causa ed effetto si legano tra loro in maniera misteriosa e imperscrutabile, dove è già un miracolo se qualcosa si muove e dove ogni speranza di riapprodare dall'altra parte, quella dove le cose filano lisce e senza strappi, prende e se ne va in fumo. Cosa esemplifica meglio di un call center il fallimento neoliberale nell'essere all'altezza delle sue stesse campagne (auto)promozionali? Eppure, nemmeno le nostre generalizzate disavventure con gli operatori telefonici riescono a mettere in crisi l'idea che il capitalismo sia un sistema per sua natura efficiente, quasi che il problema dei call center non siano le conseguenze sistemiche della stessa logica del Capitale: e cioè che ogni attività è talmente concentrata sulla produzione del profitto da non essere nemmeno più in grado di venderti niente.

L'esperienza del call center è un distillato della fenomenologia politica tardo capitalista: la noia e la frustrazione accentuate da campagne promozionali allegramente pompate; la continua ripetizione degli stessi tediosi dettagli da dare in pasto a operatori poco qualificati e male informati; l'irritazione montante ma condannata a restare impotente perché priva di un oggetto concreto, visto che – come chi si rivolge a un call center impara in fretta – nessuno sa niente e nessuno può nulla. La rabbia può tuttalpiù limitarsi allo sfogo, all'attacco a vuoto, all'aggressione nei confronti di un tuo

simile, vittima anch'egli del sistema ma nei confronti del quale non è possibile alcuna comunanza solidale. E così come la rabbia non ha oggetto, non avrà nemmeno effetto. È nell'esperienza di un sistema tanto impersonale, indifferente, astratto, frammentario e senza centro, che più ci avviciniamo a guardare negli occhi tutta la stupidità artificiale del Capitale.

L'angoscia da call center è un'ulteriore prova di come la riduzione di Kafka a mero narratore del totalitarismo sia sostanzialmente errata. La burocrazia decentralizzata dello stalinismo di mercato è infinitamente più kafkiana di quella promanata da un'unica autorità centrale. Prendiamo per esempio *Il castello* e la cupa farsa sull'incontro del protagonista K. col sistema telefonico; è difficile non intravedervi una straniante profezia della nostra esperienza con i call center:

> Non esiste un collegamento preciso con il Castello, né un centralino che inoltri le nostre chiamate. Quando qualcuno da qui chiama il Castello, lì squillano tutti gli apparecchi dei reparti secondari, o per meglio dire squillerebbero se – come so per certo – praticamente tutti reparti non avessero lasciato i ricevitori staccati. In ogni caso, di tanto in tanto qualche funzionario sente il bisogno di distrarsi un po', soprattutto di sera o di notte, e allora lascia il ricevitore attaccato. In quel

> caso otteniamo finalmente una risposta, che però è soltanto uno scherzo. D'altronde è comprensibile: chi, nel pieno della notte, si prenderebbe la responsabilità di interrompere con le sue piccole preoccupazioni private le importantissime mansioni che febbrilmente lì si svolgono? Non riesco nemmeno a comprendere come uno straniero possa credere che, quando chiama per esempio Sordini, sia davvero Sordini a rispondere.

La risposta di K. anticipa la perplessa frustrazione del singolo individuo perso nel labirinto del call center; nonostante molte delle nostre conversazioni con gli operatori telefonici sembrino più dei nonsense dadaisti, non possiamo trattarle come tali, né tantomeno possiamo accantonarle come se non avessero significato:

> «Non sapevo certo che le cose stessero così», disse K. «Non potevo conoscere tutti questi particolari, ma non ho mai avuto molta fiducia in queste conversazioni telefoniche e sono sempre stato consapevole che le sole cose di reale importanza sono quelle che succedono al Castello stesso.»
> «No», disse il Sindaco sottolineando con fermezza la parola, «queste risposte telefoniche da parte del Castello sono di sicuro importanti, non trova? Come può un'informazione data da un funzionario del Castello essere senza importanza?»

Il genio supremo di Kafka sta nell'aver esplorato quella specie di *ateologia negativa* propria del Capitale: il centro non c'è, ma non possiamo smettere di cercarlo né di ipotizzarlo. Non è che però non ci sia proprio niente: è che quello che *c'è* non è in grado di esercitare le proprie responsabilità.

Questo problema viene affrontato da una prospettiva diversa in un saggio di Campbell Jones sul «soggetto che deve provvedere al riciclo dei rifiuti». Nel domandare «*chi è* che deve provvedere al riciclo», Jones inverte la natura di un imperativo che oggi è dato talmente per scontato che metterlo in questione pare senza senso, se non addirittura immorale. *Ognuno* di noi è chiamato a riciclare. *Nessuno*, indifferentemente dalle proprie convinzioni politiche, può opporsi a un tale dovere. Che noi ricicliamo viene quindi posto come un imperativo pre o post-ideologico: in altre parole, è una richiesta che si colloca nell'esatto spazio in cui l'ideologia sempre svolge il proprio ruolo.

Il soggetto chiamato a riciclare presuppone però che la struttura *non* sia chiamata a riciclare: trasformando il riciclo dei rifiuti in una responsabilità «di tutti», la struttura demanda le sue responsabilità ai consumatori, mentre a sua volta si ritira nell'invisibilità. Ma in un momento in cui il richiamo alla responsabilità etica degli individui diventa tanto spudorato – Judith Butler, nel suo *Frames*

of War, parla di «responsabilizzazione» – quello che serve è al contrario puntare sulla struttura nei suoi aspetti più totalizzanti. Anziché affermare che *ognuno* – vale a dire ogni *uno* – di noi è responsabile per i cambiamenti climatici e che tutti dobbiamo fare la nostra parte, sarebbe più appropriato dire che nessuno lo è, ed è proprio questo il problema. La causa della catastrofe ecologica è una struttura impersonale che, nonostante sia capace di produrre effetti di tutti i tipi, non è un soggetto capace di esercitare responsabilità. Il soggetto che servirebbe – un soggetto collettivo – non esiste: ma la crisi ambientale, così come tutte le altre crisi globali che stiamo affrontando, richiede che venga costruito. E però l'appello all'intervento etico immediato, che specie nella cultura britannica si è fatto largo quantomeno dal 1985 (quando il sentimentalismo consensuale del Live Aid rimpiazzò l'antagonismo dello sciopero dei minatori), rinvia continuamente l'emergere di un tale soggetto.

Questioni simili vengono affrontate in un saggio di Armin Beverungen su *Perché un assassinio,* il film di Alan Pakula del 1974. Per Beverungen, il film fornisce una sorta di diagramma su come un certo tipo di etica imprenditoriale finisca per andare a rotoli: il problema è che il modello della responsabilità individuale fatto proprio dalla maggior parte delle versioni etiche ha poca presa sui comportamenti del Capitale e delle corproration. In un certo

senso, *Perché un assassinio* è un film metacomplottista: vale a dire un film che non tratta semplicemente di cospirazioni e complotti, ma del tentativo impotente di svelarli o, peggio ancora, di come un certo tipo di indagine finisca per alimentare la stessa cospirazione che si proponeva di svelare.

Il personaggio interpretato da Warren Beatty viene incastrato e poi ucciso per il crimine su cui sta investigando, col risultato che tanto la sua persona quanto le sue indagini vengono fatte fuori dal grilletto di un assassino professionista; ma sono proprio la sua tenacia e il suo individualismo semi-sociopatico a renderlo perfettamente incastrabile, come notato da Jameson nel suo commento al film (contenuto in *The Geopolitical Aesthetic*).

Il terrificante picco emotivo di *Perché un assassinio,* la scena in cui il profilo dell'anonimo uccisore di Betty si staglia su una porta inondata di un bianco accecante, mi ha riportato alla memoria il varco che si apre alla fine di un film molto diverso: *The Truman Show* di Peter Weir. Nel film di Weir, la porta che affaccia su uno spazio nero indistinto sembra mandare in frantumi un universo di determinismo totale e lascia intendere il nulla da cui deriva la libertà esistenzialista; ma in *Perché un assassinio,* osserva Jameson, «la soglia d'uscita del finale si affaccia su un mondo organizzato come fosse una cospirazione e controllato fin dove l'occhio arriva». L'anonima figura con fucile incorniciata dalla porta

è il massimo che riusciamo a vedere della cospirazione: in *Perché un assassinio* la cospirazione non si mostra mai, né possiamo riconoscerla nelle fattezze di un singolo individuo malefico. Intuiamo che dietro ci siano interessi grossi, ma quali siano i veri motivi e gli obiettivi della cospirazione non ci viene mai spiegato (così come forse non è stato spiegato nemmeno alle persone coinvolte). Cosa vuole davvero la Parallax Corporation, la misteriosa organizzazione dietro al complotto? Nessuno lo sa. Sembra essa stessa collocarsi sulla parallasse tra politica ed economia: è il fronte imprenditoriale di interessi politici, o è l'intera macchina governativa un volto stesso della cospirazione? Non è nemmeno chiaro se la Parallax Corporation esista davvero, se faccia finta di non esistere, se faccia finta di essere reale.

D'accordo, che nel capitalismo esistano delle cospirazioni è ovvio: ma il problema è che queste cospirazioni sono possibili solo grazie alle strutture di livello profondo che permettono loro di funzionare. Qualcuno per esempio pensa davvero che le cose migliorerebbero se rimpiazzassimo l'intera classe manageriale e bancaria con uno stuolo completamente nuovo di persone «migliori»? Semmai è chiaro che vizi e difetti siano frutto della struttura stessa, e che se la struttura resta intatta questi difetti si riproducono. La forza del film di Pakula sta esattamente nell'evocazione di un'impersonalità indistinta e senza centro propria di

una cospirazione aziendalmente concepita. Come ancora Jameson osserva, quello che Pakula cattura tanto bene in *Perché un assassinio* è un particolare tipo di tonalità affettiva *corporate*:

> Per gli agenti della cospirazione, tutta la preoccupazione, tutta l'apprensione di fondo è una faccenda di raggiante fiducia in se stessi; la preoccupazione non è personale ma aziendale: è una preoccupazione per la vitalità del network o dell'istituzione, una distrazione incorporea che si dedica allo spazio assente dell'organizzazione collettiva (e senza le maldestre congetture che risucchiano le energie delle vittime della cospirazione stessa). Queste persone *sanno*, e sono quindi in grado di investire la loro presenza in quanto personaggi in un'attenzione intensa e al tempo stesso compiaciuta il cui centro di gravità sta altrove; è un'intensità assorta che però è anche una forma di indifferenza. Eppure questa preoccupazione del tutto particolare, per quanto spersonalizzata, si porta appresso delle ansie specifiche: e lo fa in maniera per così dire aziendale e inconscia, senza alcuna conseguenza per i singoli «cattivi».

«Senza alcuna conseguenza per i singoli cattivi»: che effetto che fa questa frase, dopo l'uccisione di Jean Charles Menezes perché scambiato per

un terrorista, dopo la morte di Iam Tomlinson alle proteste contro il G20, dopo il crollo bancario. Quello che Jameson descrive è il mortificante guscio protettivo della struttura *corporate*: che rasserena e ti mette al sicuro, che svuota e allontana chi sta sopra di te, che garantisce che la loro attenzione sia sempre altrove e che *non ti possano* sentire. Molti di quelli che con grandi speranze si danno al management aziendale partono dall'illusione che loro, singolarmente, potranno cambiare le cose, che non ripeteranno quanto i *loro* capi hanno già fatto, che stavolta le cose andranno diversamente. Ma basta osservarli in azione per capire che ci vuole poco prima che la grigia pietrificazione del potere cominci ad assorbirli. È qui che la struttura diventa palpabile: riesci praticamente a vederla mentre si impossessa delle persone; attraverso le loro parole, senti la struttura coi suoi deprimenti e insensibili verdetti.

È per questa ragione che è un errore precipitarsi a imporre quella responsabilità etica individuale dirottata dalla struttura *corporate*; questa è la «tentazione etica» che, come nota Žižek, il sistema capitalista ha utilizzato per proteggersi in scia alla crisi creditizia: le colpe vengono fatte ricadere su quegli individui apparentemente patologici che «abusano del sistema», anziché sul sistema stesso. Solo che tanta elusività segue in realtà un doppio metodo: la struttura *viene* effettivamente invocata

(e anche spesso), sia implicitamente che esplicitamente, quando c'è la possibilità che a essere puniti siano gli individui che alla struttura appartengono. Per farla breve: a un certo punto, le cause di abusi e orrori diventano improvvisamente così sistemiche, così diffuse, che nessun individuo può esserne considerato responsabile; è per esempio quello che è successo con la strage dell'Hillsborough Stadium, con la farsa sulla morte di Jean Charles De Menezes e in tantissimi altri casi simili. Da una parte quindi solo gli individui possono essere considerati eticamente responsabili per le proprie azioni; dall'altra le cause degli abusi e degli errori sono «di sistema». Questa impasse però non è una semplice dissimulazione: al contrario, indica precisamente cos'è che nel capitalismo viene meno.

Quale organismo è in grado di regolare e controllare una struttura impersonale? Com'è possibile sanzionare una struttura *corporate*? Va bene, aziende e imprese possono essere legalmente trattate come persone, ma il problema è che le aziende, per quanto delle entità lo siano senz'altro, non sono individui umani. Ogni analogia tra le punizioni inflitte a una compagnia e quelle somministrate agli individui resta quantomeno inadeguata. Non bastasse, non è che aziende e compagnie siano gli agenti occulti che tutto manovrano; sono esse stesse espressioni e prodotto della massima causa che un soggetto *non è*: il Capitale.

9.

SUPER-TATA MARXISTA

Niente illustra meglio quello che Žižek ha definito il fallimento della funzione del Padre (ovvero la crisi del super-ego paterno nel tardo capitalismo) quanto una stagione qualsiasi di *Supernanny*.* Il programma è a suo modo un concentrato di attacchi implacabili (anche se ovviamente impliciti) all'edonismo permissivo della postmodernità. Per certi versi è addirittura spinoziano, nel senso che come Spinoza dà per assodato che i bambini versino in uno stato di abiezione, incapaci come sono di riconoscere i propri interessi e di apprendere cause ed effetti (solitamente deleteri) delle loro azioni. Ma i problemi con cui si confronta la super-tata protagonista del programma non derivano tanto dai comportamenti o dal carattere dei bambini, anche perché da loro non ci si aspetta altro che siano degli stupidi edonisti; sono semmai i *genitori* il problema. È il loro adeguarsi alla traiettoria del principio di piacere, il loro atteggiamento di resistenza minima, a causare il grosso dell'infelicità in famiglia.

Lo schema è il solito: la ricerca della via più

* Trasmissione televisiva britannica simile al nostro SOS Tata, di cui qui si tenta di restituire l'assonanza. Nell'originale inglese il gioco di parole è con l'espressione *nanny* state, il nostro «Stato-balia». *[N.d.T.]*

semplice e della vita facile porta i genitori ad acconsentire a qualsiasi richiesta i loro figli avanzino, finché queste non diventano sempre più tiranniche. Allo stesso modo dei tanti insegnanti e lavoratori di quello che una volta veniva chiamato servizio pubblico, la super-tata è chiamata ad appianare i problemi di socializzazione che la famiglia non riesce più a risolvere. Ecco: una super-tata *marxista* trasferirebbe l'attenzione dalla famiglia alle cause strutturali che reiterano questi effetti.

Il problema è che il tardo capitalismo insiste sull'esatta equazione tra desideri e interessi che il ruolo del genitore tendeva a suo tempo a rigettare; in una cultura in cui il concetto «paterno» di dovere è stato sussunto nell'imperativo «materno» alla gioia, un genitore che impedisce ai propri figli il diritto assoluto al godimento è un genitore che sembra venire meno ai propri doveri. In parte è un effetto della sempre più pressante esigenza che entrambi i genitori lavorino: in una condizione in cui i genitori riescono a trascorrere molto poco tempo con i propri figli, la tendenza è il più delle volte quella di rifiutare il ruolo «oppressivo» del genitore che dice al figlio cosa fare.

Sul piano della produzione culturale, il disconoscimento genitoriale di un tale ruolo viene replicato dal rifiuto dei cosiddetti *gatekeepers* dei media di dare in pasto al pubblico null'altro che questo (apparentemente) già non voglia. La

domanda concreta a questo punto è: se un ritorno al super-ego paterno (che sia il padre severo che domina in casa, o l'arroganza paternalista della vecchia televisione di Stato) non è possibile né desiderabile, come possiamo superare quel conformismo culturale monotono e moribondo partorito dal rifiuto di tutto quanto suoni come una sfida, uno stimolo, finanche un'educazione? A una domanda tanto enorme non può certo rispondere un libro breve come questo; ma proverò comunque ad avanzare un po' di suggerimenti e possibili punti di partenza. In breve, credo che sia proprio a Spinoza che dobbiamo guardare se vogliamo provare a immaginare a cosa potrebbe assomigliare un «paternalismo senza padre».

Nel suo *Fare i conti con il negativo*, Žižek ha notoriamente attribuito a un certo pensiero spinoziano la stessa ideologia del tardo capitalismo. L'idea è che a combaciare con l'amorale ingegneria affettiva del capitalismo sia il rifiuto di Spinoza di una deontologia, a favore invece di un'etica sviluppata attorno al concetto di salute. Il famoso esempio a cui si riferisce è la lettura spinoziana del mito della Caduta e della fondazione della Legge. Secondo Spinoza, Dio non proibisce ad Adamo di mangiare la mela perché l'atto è sbagliato; lo fa perché la mela potrebbe avvelenarlo e, per dirla con Žižek, «avere conseguenze nocive sulla sua salute». Per Žižek questa

è una drammatizzazione della fine della funzione del Padre: un'azione è sbagliata non perché l'ha detto papà; papà dice che è sbagliata solo perché compiere tale azione si rivelerà dannoso per te. Dal punto di vista di Žižek, la mossa di Spinoza riduce le fondamenta della Legge a una scissione sadica (il gesto crudele della castrazione) e al contempo relega l'infondatezza del gesto a un atto di pura volontà, in cui il soggetto si assume la responsabilità di tutto.

In realtà, Spinoza offre risorse immense per l'analisi del regime affettivo tardo capitalista, quell'apparato di controllo videodromico descritto da David Cronenberg, Burroughs e Philip K. Dick in cui la volontà d'azione si dissolve in una fantasmagorica nebbia di intossicanti fisici e psichici. Come Burroughs, Spinoza dimostra che la condizione di assuefazione e dipendenza non è un'anomalia, ma la condizione ordinaria dell'essere umano, che viene regolarmente asservito a comportamenti reattivi e ripetitivi da immagini congelate (di se stesso e del mondo). La libertà, dice Spinoza, può essere *conquistata* solo nel momento in cui apprendiamo le cause reali delle nostre azioni, solo cioè quando siamo in grado di accantonare le «passioni tristi» che ci intossicano e ci ipnotizzano.

Non c'è dubbio che il tardo capitalismo articoli molte delle sue imposizioni ricorrendo al fascino di un particolare tipo di «salute»: il divieto di fumo nei

luoghi pubblici, la spietata caricatura di come mangiano le classi popolari in programmi come *You Are What You Eat*, sembrano indicarci che siamo già in presenza di un paternalismo senza Padre; non è che fumare sia «sbagliato»: è che ci impedisce di portare avanti una vita lunga e piacevole.

Ci sono però dei limiti a questa continua enfasi salutista: temi come la salute mentale e lo sviluppo intellettuale vengono per esempio a malapena sfiorati. Quello che ci troviamo davanti è semmai un modello riduttivo ed edonista di salute, tutto centrato sullo «stare bene» per «apparire bene». Spiegare alla gente come perdere peso o come decorare la casa è accettabile; reclamare qualsiasi tipo di accrescimento culturale è oppressivo ed elitario. Queste accuse di elitismo e di oppressione non derivano dall'idea che un partito terzo non può arrogarsi la pretesa di conoscere gli interessi delle persone meglio delle persone stesse: dopotutto, i fumatori vengono accusati o di non avere coscienza dei propri interessi, o di non comportarsi in maniera coerente al rispetto di loro stessi. No: il problema è che solo certi tipi di interessi vengono considerati rilevanti, perché sono gli interessi che riflettono i valori ritenuti condivisi. Perdere peso, decorare la casa, migliorare il proprio aspetto fisico: è tutto parte del regime «consentimentale».

In una bella intervista rilasciata a Register.com,

il documentarista Adam Curtis identifica i contorni di questo regime di gestione affettiva:

> La tv adesso non ti dice più cosa devi pensare, ma cosa devi *sentire*. Da una soap opera come *EastEnders* ai reality show, ti ritrovi a seguire il percorso emotivo delle persone; e attraverso il montaggio, ti viene gentilmente suggerito quali sono la forme accettate di sentimento: «baci e abbracci», la chiamo io. È un'idea che riprendo da Mark Ravenhill, che ha scritto un ottimo articolo in cui spiega che se analizzi la televisione di adesso, scopri che è praticamente un sistema di orientamento: la tv cioè ti dice chi è che prova Sentimenti Cattivi e chi prova Sentimenti Buoni, e quelli che provano i Sentimenti Cattivi vengono alla fine redenti da un momento «baci e abbracci». Davvero, non è tanto un sistema di orientamento morale, quanto emotivo.

Alla moralità si è sostituito il sentimento. Nell'«impero del sé» tutti si «sentono allo stesso modo», senza mai sfuggire a una condizione di solipsismo. Continua Curtis:

> Quello di cui la gente soffre è l'essere rinchiusi in se stessi: in un mondo plasmato sull'individualismo, ogni individuo è intrappolato nei propri sentimenti, nelle proprie fantasie, nel proprio

> «sé». Il nostro lavoro di operatori del servizio pubblico radiotelevisivo dovrebbe essere quello di portare le persone oltre i limiti delle loro stesse individualità, e finché non lo facciamo il declino continuerà. La BBC dovrebbe capirlo. Forse ho una visione un po' idealista, ma se la BBC riuscisse in questo, se la BBC si sforzasse di trascinare le persone al di là del loro sé, sarebbe in grado di rinnovarsi in un modo tale da sconfiggere qualsiasi competizione. La competizione è ossessionata dall'idea di soddisfare le persone nel loro piccolo io limitato. E in un certo senso, persino un tipo come Murdoch – nonostante tutto il suo potere – ne resta intrappolato: è il suo lavoro, alimentare il «sé». Per la BBC, si tratta del passo successivo. Non significa che dobbiamo tornare agli anni Cinquanta, o che dobbiamo dire alla gente come vestirsi: quello che dobbiamo dire è «possiamo emanciparvi da voi stessi». La gente apprezzerebbe.

Curtis se la prende con internet perché, nella sua visione, favorisce le comunità di solipsisti, reti interpassive formate da individui simili che, anziché mettere in discussione i rispettivi assunti e pregiudizi, non fanno che confermarli. Sono comunità che, piuttosto che confrontare i diversi punti di vista in uno spazio pubblico e di contesa, si trincerano in circuiti chiusi. Per Curtis,

l'impatto che sui vecchi media hanno avuto internet e i suoi gruppi di pressione è disastroso: non solo perché la sua proattività reattiva permette al sistema dei media di chiamarsi ulteriormente fuori dalla funzione educativa, ma anche perché alimenta le correnti populiste sia di destra che di sinistra, nonché il diritto di «obbligare» i produttori a rifugiarsi in una programmazione mediocre e anestetizzante.

La critica di Curtis è sensata, ma non coglie una dimensione importante di quanto sta succedendo online. Contrariamente a quanto pensa Curtis, un fenomeno come i blog è stato ad esempio capace di generare un discorso nuovo e articolato in una rete che non ha corrispettivi nel campo sociale esterno al cyberspazio. Nel momento in cui i vecchi media vengono sempre più assorbiti dalla logica delle *public relations* e in cui al saggio critico si preferisce la relazione sui consumi, alcune aree del cyberspazio hanno offerto una resistenza a quella compressione critica che altrove è diventata tristemente dominante. Ma è anche vero che la simulazione interpassiva della partecipazione tipica dei media postmoderni e il narcisismo online di Facebook, e prima ancora di MySpace, hanno perlopiù generato contenuti ripetitivi, parassitari e conformisti. Ironicamente, il rigetto da parte del sistema mediatico di qualsiasi sospetto di paternalismo non ha prodotto

alcuna cultura «dal basso» di eccitante varietà; ha solo partorito una cultura che più passa il tempo più si ritrova infantilizzata. Di contro, a trattare il pubblico in maniera adulta è proprio la cultura paternalista, se non altro perché parte dal presupposto che gli spettatori siano in grado di fare i conti con prodotti culturali complessi e intellettualmente impegnativi.

Il motivo per cui focus group e sistemi di feedback capitalisti non riescono nei loro obiettivi, persino quando da lì prendono vita prodotti di immensa popolarità, è che le persone non sanno cosa vogliono: e non perché in loro il desiderio c'è già, solo che gli viene occultato (anche se spesso di questo si tratta); piuttosto, è che le forme più potenti di desiderio sono proprio quelle che bramano lo strano, l'inaspettato, il bizzarro. E questo può arrivare solo da artisti e professionisti dei media preparati a dare alle persone qualcosa di diverso da quanto già le soddisfa; insomma, da quelli che sono pronti ad assumersi un certo rischio. La super-tata marxista non sarebbe soltanto quella che stabilisce i limiti, che agisce nei nostri interessi quando noi non siamo in grado di riconoscerli, ma anche quella che questo rischio se lo assume, che scommette sullo strano e sulla nostra brama per ciò che non conosciamo.

L'altra ironia è che la «società del rischio» capitalista è assai meno incline ad assumersi rischi

di quanto non lo fosse la cultura del dopoguerra, così apparentemente pesante e centralizzata. È stata l'idea di servizio pubblico che fu della BBC e di Channel 4 a stupirmi ed eccitarmi con cose come *La talpa*, le opere teatrali di Harold Pinter e gli speciali su Tarkovskij. E fu sempre questa BBC a finanziare l'avanguardia popolare di realtà come il BBC Radiophonic Workshop, che portò la musica sperimentale nella vita di tutti i giorni. Innovazioni del genere, oggi che il pubblico è stato rimpiazzato dalla figura del consumatore, sono diventate letteralmente impensabili.

L'effetto dell'instabilità strutturale permanente, della fine della visione «di lungo corso», non può che essere stagnazione e conservazione, altro che innovazione. E questo non è un paradosso. Lo suggeriva già Adam Curtis nelle osservazioni riportate sopra: i sentimenti predominanti nel tardo capitalismo sono paura e cinismo. Emozioni del genere non ispirano né ragionamenti coraggiosi né stimoli all'impresa: coltivano semmai il conformismo, il culto delle variazioni minime, l'eterna riproposizione di prodotti-copia di quelli che già hanno avuto successo. Nel frattempo, film come *Solaris* e *Stalker* – entrambi girati dal già citato Tarkovskij e saccheggiati da Hollywood sin dai tempi di *Alien* e *Blade Runner* – vennero originariamente prodotti sotto le condizioni apparentemente disperate dello Stato sovietico

brezneviano: in poche parole, l'URSS ha funzionato da imprenditore culturale per Hollywood.

Visto che a questo punto è chiaro che una certa dose di stabilità è necessaria per qualsiasi vivacità culturale, la domanda da porre è: come possiamo provvedere a questa stabilità, e attraverso quali agenti?

Per la sinistra, sono finiti i tempi in cui l'ambizione massima si limitava all'edificazione di uno Stato che a tutto provvede. Ma tenersi «a debita distanza dallo Stato» non significa né abbandonare lo Stato, né ritirarsi in quello spazio privato degli affetti e delle differenze che, come Žižek giustamente nota, è complementare al dominio dello Stato neoliberale. Significa riconoscere che l'obiettivo di una sinistra genuinamente nuova non è la conquista dello Stato, ma la subordinazione dello Stato alla volontà generale. Questo naturalmente significa risuscitare il concetto stesso di volontà generale, ravvivando – e modernizzando – l'idea di uno spazio pubblico che non sia riducibile a una somma di individui e ai loro relativi interessi. L'«individualismo metodologico» del realismo capitalista e della sua visione del mondo si fonda tanto sulla filosofia di Max Stirner quanto su quella di Adam Smith o Friedrich von Hayek: il «pubblico» viene cioè interpretato come uno «spettro», un'astrazione fantasma priva di contenuto, mentre a essere reali sono solo gli individui (e le loro famiglie, per citare Margaret Thatcher).

I sintomi del fallimento di una tale visione del mondo sono ovunque: in una sfera sociale disintegrata al punto che è diventato un fatto ordinario leggere di adolescenti che si sparano a vicenda, in una realtà in cui gli ospedali incubano superbatteri. Quello che serve è legare l'effetto alla sua causa strutturale. Contro l'allergia postmoderna alle grandi narrazioni dobbiamo riaffermare che, anziché trattarsi di problemi contingenti e isolati, sono tutti effetti di un'unica causa sistemica: il Capitale. Dobbiamo insomma cominciare, come se fosse la prima volta, a sviluppare strategie contro un Capitale che si presenta ontologicamente (oltre che geograficamente) ubiquo.

Nonostante le iniziali apparenze e speranze, il realismo capitalista non è stato messo in discussione nemmeno dalla crisi del 2008. Le speculazioni che volevano il capitalismo sull'orlo del collasso si sono rivelate infondate; fu anzi subito chiaro che, anziché essere un segnale dell'imminente fine del capitalismo, il salvataggio delle banche serviva a ribadire nella maniera più manifesta possibile l'assunto fondamentale del realismo capitalista: non c'è alternativa. Permettere che il sistema bancario si disintegrasse venne considerato *impensabile*, e quella che seguì fu un'imponente emorragia di denaro pubblico in mani private.

Allo stesso tempo, però, ad andare in frantumi nel 2008 è stata l'intelaiatura che aveva funzionato

da copertura ideologica per l'accumulazione capitalista sin dagli anni Settanta: dopo il salvataggio delle banche, il neoliberismo si è ritrovato – in ogni senso possibile – screditato. Questo non vuol dire che il neoliberismo sia da un giorno all'altro scomparso: al contrario, i suoi presupposti continuano a dominare la politica economica; ma non lo fanno più come ingrediente di un progetto ideologico mosso dalla fiducia per le proprie prospettive future, quanto come una specie di ripiego inerziale, di morto che cammina.

Quello che oggi appare chiaro è che se il neoliberismo non poteva che essere realista capitalista, il realismo capitalista non ha invece alcun bisogno di essere neoliberale. Anzi: ai fini della propria salvaguardia il capitalismo potrebbe benissimo riconvertirsi al vecchio modello socialdemocratico, oppure a un autoritarismo in stile *I figli degli uomini*. Senza un'alternativa coerente e credibile al capitalismo, il realismo capitalista continuerà a dominare l'inconscio politico-economico.

Anche se è chiaro che la crisi non porterà da sola a nessuna fine del capitalismo, ha avuto comunque l'effetto di sciogliere in parte una certa paralisi mentale. Siamo adesso in un panorama politico disseminato di quelli che Alex Williams ha chiamato «detriti ideologici»; è un nuovo anno zero, e c'è spazio perché emerga un nuovo anticapitalismo non più costretto dai vecchi linguaggi e

dalle vecchie tradizioni. Uno dei difetti della sinistra è il suo eterno attaccamento ai dibattiti storici, la sua tendenza a tornare in continuazione su roba tipo Kronštadt o la NEP piuttosto che pensare alla pianificazione e all'organizzazione di un futuro in cui credere davvero. Il fallimento delle precedenti forme di organizzazione politica anticapitalista non deve essere causa di disperazione; serve semmai lasciarsi alle spalle quella sorta di attaccamento romantico alla politica del fallimento, al comodo ruolo della minoranza sconfitta. La crisi è un'opportunità: ma va trattata come una straordinaria sfida speculativa, come lo stimolo per un rinnovamento che non sia un ritorno. Come ha energicamente insistito Badiou, un anticapitalismo efficace deve essere un rivale del Capitale, non una reazione a esso. Tornare alla territorialità precapitalista è impossibile. Al globalismo del Capitale, l'anticapitalismo deve opporsi ricorrendo al suo più puro, autentico universalismo.

Che una sinistra sinceramente rinvigorita occupi con fermezza il nuovo terreno politico che ho qui tratteggiato in via molto generica è fondamentale. Non esiste niente che sia *innatamente* politico: la politicizzazione richiede un agente politico che trasformi il dato-per-scontato in una messa-in-palio. Se il neoliberismo ha trionfato assorbendo i desideri della classe operaia post-sessantottesca, allora una nuova sinistra potrebbe

cominciare dal lavoro su quei desideri che il neoliberismo ha generato, ma che è incapace di soddisfare. Ad esempio, la sinistra dovrebbe rivendicare la sua capacità di riuscire in quello in cui il neoliberismo ha fallito per primo: una massiccia riduzione della burocrazia. Serve una nuova battaglia sul lavoro e su chi lo controlla: l'affermazione dell'autonomia del lavoratore (contro il controllo di manager e dirigenti) assieme al rifiuto di un certo tipo di occupazioni (come le eccessive pratiche di valutazione che sono diventate tanto centrali nel lavoro postfordista). Questa è una battaglia che può essere vinta, ma solo se a prendere forma sarà un nuovo soggetto politico. Resta aperta la questione se le vecchie strutture (come i sindacati) saranno in grado di coltivare una simile soggettività, o se piuttosto non avremo bisogno di organizzazioni politiche radicalmente nuove.

E ancora: contro il managerialismo abbiamo bisogno di nuove forme di lotta e di protesta. Insegnanti e docenti dovrebbero ad esempio ripensare tattiche come gli scioperi o il blocco degli scrutini quando il loro unico risultato è danneggiare gli studenti: nel college in cui insegnavo, quando si trovavano davanti a uno sciopero i dirigenti erano contenti, perché risparmiavano sulle retribuzioni mentre i disagi per il college restavano trascurabili. Piuttosto, quello di cui abbiamo bisogno è una ritirata strategica da quelle mansioni

che colpiscono innanzitutto manager e dirigenti, a cominciare da quegli ingranaggi di autosorveglianza che non hanno alcun impatto sull'offerta educativa, ma senza i quali il managerialismo non potrebbe esistere. Al posto delle manifestazioni simboliche e spettacolari su cause pur nobilissime come quella palestinese, è tempo che i sindacati degli insegnanti mettano in scena proteste ben più immanenti e che colgano l'opportunità data dalla crisi di liberare i servizi pubblici dall'ontologia aziendale: se nemmeno le aziende riescono a essere gestite come aziende, perché mai dovrebbero farlo i pubblici servizi?

Dobbiamo prendere i problemi di salute mentale oggi così diffusi e convertirli da una condizione di medicalizzazione a un antagonismo reale; i disordini affettivi sono forme di scontento acquisito, e questa disaffezione può e deve essere indirizzata altrove, verso fuori, verso la sua vera causa: il Capitale. La proliferazione di certi tipi di malattia mentale invita inoltre a un nuovo e diverso tipo di austerità, un tema che emerge anche dalla crescente urgenza con la quale dobbiamo confrontarci col disastro ambientale: niente contraddice l'imperativo costitutivo del capitalismo alla crescita continua più dell'idea di distribuire in maniera controllata i beni e le risorse. Anche perché sta diventando scomodamente chiaro che né il mercato, né l'autoregolamentazione dei consumatori

riusciranno a evitare la catastrofe ambientale.

A questa nuova ascesi ci spingono motivi libidinali oltre che pratici: Oliver James, Žižek e *Supernanny* ci hanno dimostrato come la licenza senza limiti porti all'infelicità e alla disaffezione; e allora è probabile che siano le limitazioni che vengono poste al desiderio a stimolare (anziché attenuare) il desiderio stesso. E poi, un qualche tipo di razionamento sarà in ogni caso inevitabile: il nodo diventa allora se queste limitazioni verranno gestite collettivamente o se verranno imposte con mezzi autoritari quando sarà già troppo tardi. Che forme dovrà assumere questa gestione collettiva è un'altra questione aperta, ma può essere risolta solo attraverso la pratica e la sperimentazione.

La lunga e tenebrosa notte della fine della storia va presa come un'opportunità enorme. La stessa opprimente pervasività del realismo capitalista significa che persino il più piccolo barlume di una possibile alternativa politica ed economica può produrre effetti sproporzionatamente grandi. L'evento più minuscolo può ritagliare un buco nella grigia cortina della reazione che ha segnato l'orizzonte delle possibilità sotto il realismo capitalista. Da una situazione in cui nulla può accadere, tutto di colpo torna possibile.

IL TRADUTTORE

Valerio Mattioli ha scritto tanto in giro. Il suo libro *Superonda – Storia segreta della musica italiana* è uscito per Baldini & Castoldi nel 2016.

Mark Fisher (1968-2017) è stato scrittore, critico musicale, filosofo e attivista. Ha scritto tra gli altri per il *Guardian*, il *New Statesman* e per il mensile *The Wire*, oltre ad aver tenuto per anni *K-Punk*, uno dei più seguiti blog di cultural theory in lingua inglese.

Valerio Mattioli ha scritto tanto in giro. Il suo *Superonda. Storia segreta della musica italiana* è uscito per Baldini & Castoldi nel 2016.

Non facciamola lunga: questo libro di Fisher, di facilissima lettura, è semplicemente la miglior diagnosi della situazione in cui ci troviamo. Attraverso esempi presi dalla vita quotidiana e dalla cultura pop, ma senza per questo sacrificare l'intransigenza teoretica, ci restituisce un ritratto spietato della nostra miseria ideologica.

SLAVOJ ŽIŽEK

Vibrante, accessibile, stimolante, un'assoluta gioia da leggere. [...] Nessun altro autore contemporaneo è riuscito a catturare in maniera tanto vivida la confusa assenza di alternative politiche e sociali nell'era del capitalismo globale.

LOS ANGELES REVIEW OF BOOKS

Mark Fisher è il John Berger della generazione post-rave.

SIMON REYNOLDS